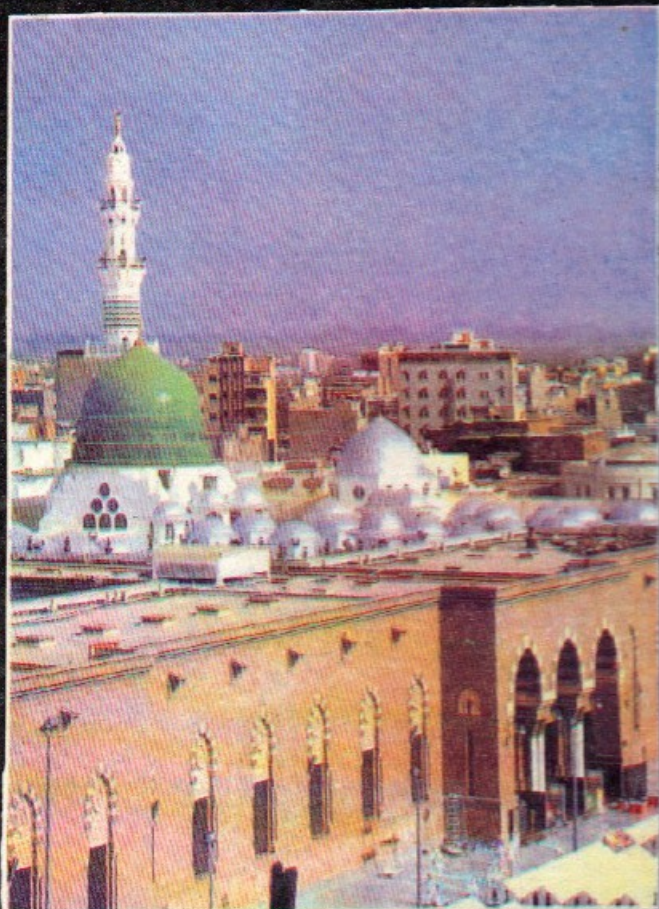


در اثبات حیات بابرکات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ و التحیات

# آبِ حیات



تالیف

حُجَّةُ الْإِسْلَامِ آيَةُ مَن آيَاتِ اللّٰهِ حَضْرَةُ مَوْلَانَا مُحَمَّد قاسم نانوتوی

نور اللہ مرقدہ المتوفی ۱۲۹۷ھ

طاہر علی، ادارہ تالیفات اشرفیہ، بیرون لوہر گیٹ  
ملتان

در اثبات حیاتِ بابرکاتِ سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلام والتمنّیات

# احیاء حیات

تألیف

مجتہد الاسلام آیۃ یمین آیات اللہ حضرت مولانا محمد تقی خان نانوتوی  
نور اللہ مرقدہ المتوفی ۱۲۹۷ھ

ادارہ تالیفات اشرفیہ بیرون لوہر گیٹ  
ملتان

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ عرض ناشر

مُحَمَّدٌ وَنُصَلِّىْ عَلَى رَسُوْلِهِ الْكَرِيْمِ

اما بعد! الحمد لله۔ آپ حیات "جدید کتابت و طباعت سے مزین آپ کے ہاتھوں میں ہے، اس کتاب کا موضوع بہت اہم ہے۔  
("حیاء النبی" صلی اللہ علیہ وسلم)

ادریہ اپنے موضوع پر مدلل اور مستند کتابت ادا و قبل ازیں "مجتبائی اندیا" کے طبع شدہ نسخہ کا عکس شائع کر چکا ہے! آپ اس کی افادیت کے پیش نظر اس کی جدید کتابت کا اہتمام کیا ہے اور اس کی تصحیح کا بھی حتی الامکان پورا اہتمام کیا ہے لیکن پھر بھی اغلاط کا قوی اندیشہ ہے اس لئے قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر کہیں کوئی غلطی نظر سے گزرتو اطلاع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں درست کرالی جائے قارئین کرام سے مانگی درخواست اللہ پاک ہمیں اکابر و دیوبند کی تالیفات کو خوب تر شائع کرنے کی توفیق دے۔

آمین ثم آمین۔ محمد اسحاق عفی عنہ

۵ جمادی الاخریٰ ۱۴۱۲ھ

## حُجَّةُ الْإِسْلَامِ آیۃُ تَمَرُنِ آیاتِ اللہ حضرت مولانا محمد تقی مولا نانوتوی نور اللہ مرقدہ

حضرت نانوتوی ولی الہی

خوان علم کے آخری خوشہ چینوں میں تھے ۱۲۴۳ھ میں آپ کی ولادت ہوئی، سہارنپور کے قلعہ میں ایک قدیم مردم خیز قصبہ نانوتہ ہے، اسی معدن سے یہ جوہر فرد نکلا جس کے انوار علم نے تیرہویں صدی ہجری کے نصف آخر کی علمی، مذہبی مجالس کو منور و تاباں بنا دیا تھا۔ ابتدائی تعلیم وطن مالوہ میں حاصل کی، مکتبی تعلیم کے بعد اُن کو دیوبند پہنچا دیا گیا، یہاں کچھ دنوں مولوی ہتھاب علی کے مکتب میں پڑھا، پھر اپنے نانا کے پاس سہارنپور چلے گئے، جو وہاں وکیل تھے، سہارنپور میں مولوی قواز سے عربی صرف و نحو کی ابتدائی کتابیں پڑھیں، ۱۲۵۹ھ کے آخر میں اُن کو حضرت مولانا ملوک علی نانوتوی اپنے ہمراہ دہلی لے گئے، وہاں کا فیہ شروع کیا اور دوسری کتابیں پڑھیں، بعد ازاں انھیں دہلی کالج میں داخل کر دیا گیا،

دہلی کالج میں داخلے سے پہلے مولانا ملوک علی سے منطق و فلسفہ و کلام کی کتابیں میرزا عبد القافی مبارک، حدود الشمس یا مذہب وغیرہ اُن کے مکان پر پڑھ چکے تھے، آخر میں اس حلقہ درس میں حاضر ہوئے جو علوم قرآن و حدیث میں سارے ہندوستان میں مرکزی حیثیت رکھتا تھا، حضرت شاہ ولی اللہ کی مسند علم پر حضرت شاہ عبدالغنی مجددی رونق افزہ تھے، اُن سے علم حدیث کی تفصیل کی، زمانہ طالب علمی ہی میں ان کی ذہانت علم و فضل اور فہم و فراست کی شہرت مام ہو گئی تھی۔ حضرت مولانا نانوتوی کے نامور ہم عصر سرسید مرحوم نے زمانہ طالب علمی میں اُن کی ذہانت علم و فضل، زہد و تقویٰ اور فہم و فراست کی نسبت اپنے تاثرات کا ان الفاظ میں اظہار کیا ہے:-  
”لوگوں کو خیال تھا کہ بعد جناب مولوی محمد اسحاق صاحب کے کوئی شخص اُن کی مثل اس تمام صفات میں پیدا ہونے والا نہیں ہے، مگر مولوی محمد تقی صاحب نے اپنی کمال نیکی، دینداری اور تقویٰ اور مدد اور مسکینی سے ثابت کر دیا کہ اس دلی کی تعلیم و تربیت کی بدولت مولوی محمد اسحاق صاحب کی مثل اور شخص کو بھی خدا نے پیدا کیا ہے بلکہ چند باتوں میں اُن سے زیادہ۔“

زمانہ تحصیل علم میں جیسے کہ وہ ذہانت اور مالی دماغی اور فہم و فراست میں معروف و مشہور تھے دیے ہی ٹنگی اور خدا پرستی میں بھی زبانِ زندا بلِ فضل و کمال تھے، اُن کو جناب مولوی مظفر حسین صاحب کی صحبت نے اتنا باغِ سنت پر بہت زیادہ راغب کر دیا تھا اور حاجی امداد اللہ کے بغیر محبت نے اُن کے دل کو ایک نہایت اعلیٰ رتبہ کا دل بنا دیا تھا، خود بھی پابندِ شریعت و سنت تھے اور لوگوں کو بھی پابندِ شریعت و سنت کرنے میں زائد از حد کوشش کرتے تھے، بایں ہر عام مسلمان کی بھلائی کا بھی ان کو خیال تھا، انہی کی کوشش سے علومِ دینیہ کی تعلیم کے لئے نہایت مفید و در دیوبند میں قائم ہوا، اور ایک نہایت عمدہ مسجد بنائی گئی، علاوہ اس کے اور چند مقامات میں بھی ان کی سعی اور کوشش سے مسلمانانِ مدد سے قائم ہوئے، وہ کچھ خواہش پیر و مرشد بننے کی نہیں کرتے تھے لیکن ہندوستان میں اور خصوصاً اضلاع شمال و مغرب میں ہزار ہا آدمی اُن کے معتقد تھے اور اُن کو اپنا پیشوا اور مقتدا جانتے تھے۔

تحصیل علم کے بعد مولانا نانوتویؒ نے مذہبیہ معاش کے لئے حضرت مولانا احمد علی عیسیٰ سہارنپوریؒ کے مطبع احمدی دہلی میں اپنے لئے تصنیف کتب کا کام اختیار کیا، اسی زمانے میں حضرت مولانا احمد علیؒ کی فرمائش پر مطبع بخاری کے آخری چند سیپاروں کا ماشیہ بھی تحریر فرمایا۔ حضرت مولانا محمد یعقوب نانوتویؒ لکھتے ہیں:-

جناب مولوی احمد علی صاحب سہارنپوریؒ نے ماشیہ اور تصنیف بخاری شریف کے پانچ چھ سیپارے آخر کے باقی تھے مولوی صاحب کے سپرد کیا مولوی صاحب نے اس کو ایسا لکھا ہے کہ اب دیکھنے والے دیکھیں کہ اس سے بہتر اور کیا ہو سکتا ہے، اس زمانے میں بعض لوگوں نے مولوی صاحب کے کمال سے آگاہ نہ تھے جناب مولوی احمد علی صاحب کو بطور اعتراض کہا خاکِ تپ نے یہ کیا کام کیا آخر کتاب کو ایک نئے آدمی کے سپرد کیا۔ اس پر مولوی احمد علی صاحب نے فرمایا تھا کہ میں ایسا نادان نہیں ہوں کہ بدن کچھ بوجھے ایسا کروں، اور پھر مولوی صاحب کا ماشیہ دکھلایا، جب لوگوں نے جانا اور وہ جگہ بخاری میں سب جگہ سے مشعل ہے، علی الخصوص

جامد مذہب حنفیہ کا جو اول سے التزام ہے اور اس جگہ امام بخاری نے اقتراض مذہب حنفیہ پر کئے ہیں اودان کے جواب لکھے معلوم ہے کہ کتنے مشکل ہیں اب جس کا جی چاہے اس جگہ کو دیکھ لے کہ کیا عاصیہ لکھا ہے اور اس عاصیہ میں یہ بھی التزام تھا کہ کوئی بات بے سند کتب کے محض اپنے فہم سے نہ لکھی جائے۔

**درس حدیث کا طریقہ** | درس حدیث میں مذہب حنفیہ کے اثبات و ترجیح کا وہ طریقہ اور نتیجہات و تشویحات کا وہ اعجاز و آج دارالعلوم دیوبند کا مکرم امتیاز ہے اور کم دیش مدارس عربیہ کے درس حدیث میں مردوع و فتادل سے اسے فروغ دینے میں حضرت نانوتوی کا بڑا حصہ ہے، تیرہویں صدی ہجری کے وسط تک درس حدیث میں صرف حدیث کا ترجمہ اور مذاہب اربعہ کا بیان کر دینا کافی سمجھا جاتا تھا، مگر جب اہل حدیث کی جانب احناف پر شد و د کے ساتھ یہ الزام لگایا گیا کہ ان کا مذہب حدیث کے مطابق نہیں ہے تو حضرت شاہ مولتی صاحب اودان کے بعض تلامذہ نے مذہب حنفی کے اثبات و ترجیح پر توجہ فرمائی دارالعلوم میں حضرت نانوتوی حضرت شیخ الہند اور دوسرے حضرات نے اس کو یہاں تک فروغ دیا کہ آج حدیث کی کوئی معروف درس گاہ اس سے خالی نظر نہیں آتی۔

تحصیل علم سے فراغت کے بعد حضرت نانوتوی نے ذریعہ معاش کے لئے مصلح احمدیہ میں تصحیح کتب کا کام اختیار فرمایا اور پھر آخر تک یہی ذریعہ معاش رہا، تصحیح کتب کے ساتھ ساتھ درس و تدریس کا سلسلہ بھی ہمیشہ جاری رہا، اصحاح ستہ کے علاوہ شری مولانا دم و دم کی کتابیں بھی پڑھاتے تھے، مگر درس کسی مدرس کے بجائے مطالع کی چار دیواری مسجد یا مکان پر ہوتا تھا جہاں خاص خاص تلامذہ نالوفتے ادب نہ کرتے تھے۔

**تواضع اور استغفار** | مزاج میں استغفار اور عجز و انکسار اس وجہ کا تھا کہ علماء کی فہم و وضع جبہ و دستار وغیرہ کا کبھی استعمال نہیں کیا، تعلیم سے بہت گہراتے تھے، فرمایا کرتے تھے کہ "اس نام کے علم نے خواب کیا اور نہ اپنی وضع کو ایسی خاک میں

لاہور کوئی یہ بھی نہ جانتا کہ قاسم نامی کوئی شخص پیدا بھی ہوا تھا جن امور میں نمایاں ہونے کا موقع ہوتا تھا وہ عموماً دور درہتے تھے،

۱۳۸۶ھ میں حج کے لئے تشریف لے گئے واپسی کے بعد مطبع مجتہبائی میرٹھ میں تصنیف کتب کی ملازمت کرنی ۱۳۸۷ھ تک اسی مطبع سے وابستہ رہے، اسی زمانے میں دوسری مرتبہ حج کے لئے جانا ہوا اور اس کے بعد مطبع ہاشمی میرٹھ سے تعلق قائم ہو گیا، اس دوران میں درس و تدریس کا مشغلہ براہ جاری رہا مگر کسی مدرسہ کی ملازمت کبھی پسند نہیں کی، سوانح مخطوط کے مصنف نے لکھا ہے:-  
 یہ سب کو معلوم ہے کہ مدرسہ اسلامی ریو بند آپ ہی کا ساختہ پر داختر ہے اور کیا کچھ اس کا کارخانہ ایک چھوٹی سی سرکار، مگر ہرگز کسی چیز سے نفع نہیں اٹھایا، ادائیں میں اہل شوریٰ نے درجست کی کتاب بھی اس مدرسہ کی مدد سے قبول فرمائیے اور اس کے عوض کسی قدر تنخواہ، مگر قبول نہ فرمایا، بلکہ کسی طواغیٹ ڈھنگ سے ایک جہت تک کے لئے مدرسے سے زواہد ارنہ ہوئے، حالاں کہ رات دن مدرسے کی خوش اسلوبی میں مصروف رہتے اور تعلیم میں مشغول، اور اگر کبھی مدرسے کے قلم روات سے ہٹا کوئی خط لکھتے تھے تو فوراً ایک آنہ مدرسے کے خزانہ میں داخل کر دیتے :-

**وفات** حضرت نانوتویؒ نے ۹۴ سال کی عمر میں ۳۰ جمادی الاولیٰ ۱۳۹۶ھ کو نجفینہ کے دن وفات پائی، دارالعلوم کے شمالی جانب آپ کا مزار پر انوار ہے، قبر طبق سنت کے مطابق کھتی ہے، یہ جگہ قبرستان قاسمی کے نام سے موسوم ہے، یہاں بے شمار علماء طلباء اور دوسرے بہت سے لوگ آسودہ خواب ہیں۔



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَا لَكَ  
 يَوْمَ الدِّينِ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ  
 الْخَلَائِقِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ -

بعد حمد و صلوٰۃ کے بندہ، سجدان کمترین خلائق محمد قاسم عفی عنہ وعن والدیہ وعن جمیع  
 المہین جس کی سجدائی پر اس کی پریشانی وبے سرو سامانی اور اس کے کمترین خلائق ہونے پر  
 اس کی ناشائستگی اور نادانی گواہ ہے قدر شناسان کلام ربانی جن کبیران نکات آیات سے  
 ترقی ایمانی اور عجمان نبی کی خدمت میں جن کو شرح کلمات محمدی سے شادمانی ہو عرض پر داز  
 ہے چند سال گزرے کہ حسب ایمائے بعض بزرگان واجب الاطاعت شیعوں کے جواب  
 لکھتا تھا اثناء تحریر جواب طعن فدک میں بنجانب اللہ یوں خیال میں گذرا کہ اگر حکم میراث رسول  
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی عام اور حدیث لا نعوذ ما شرکنا صدقۃ کو موضوع  
 اور غلط کہا جائے تو یہ دعویٰ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جو زبان زد خاص و عام اہل اسلام  
 ہے خود بخود باطل ہو جائے گا۔ اور اس دعویٰ کا منقوض ہونا منکر دلوں کے کام آئے گا۔

الغرض آپ کی حیات حدیث مذکور کی مصدق اور حدیث مذکور دعویٰ حیات کی توفیق  
 نظر آئی۔ اور اس وجہ سے علماء اہل السنۃ کی حقانیت اور خوش فہمی کا یقین ہوا مگر بوقت  
 تحریر مذکور اتنے ہی لکھنے کا اتفاق ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہنوز قبر میں زندہ ہیں اور مثل  
 گوشہ نشینوں اور چلہ کشوں کے عزت گزین ہیں جیسے ان کا مال قابل اجرائے حکم میراث  
 نہیں ہوتا ایسے ہی آپ کا مال بھی محل تواریث نہیں بعد اتمام تحریر مذکور، چند سال تحریر



مذکورہ وی بی پڑی رہی۔ نظر ثانی کا اتفاق نہیں ہوا مگر اس سال اگنی ۲۸۶ھ میں قبل رمضان شریف سراپا کرم و عنایات ہتھم مطبع ضیائی واقع میرٹھ منشی محمد حیات نے تحریر مذکورہ مسمیٰ بہ ہدیۃ الشیعہ کے چھاپنے کا ارادہ کیا اور اس کی تصحیح میرے ذمہ ڈالی اس وجہ سے چار ناچار اس کاہل کو اصل تحریر کی نظر ثانی ضرور ہوئی۔ چونکہ نظر ثانی بغرض تہذیب و تالیف ہوا کرتی ہے تو اس نظر مکر میں مجھے بھی بمقتضائے وقت کی پیشی اور ازالہ حشو و جبر نقصان کا اتفاق ہوا جب نظر ثانی کی نوبت مقام مذکور تک پہنچی تو بغرض دفع بعضے اوبام متخیلیوں مناسب معلوم ہوا کہ اول تو اس دعویٰ کو موجب کیا جاوے۔

دوسرے اعتراض تعارض آیت کریمہ اِنَّكَ مَعِيتٌ اَلَمْ اور علیٰ ہذا القیاس اعتراض تعارض بعض احادیث کا جواب دیا جائے۔ یہ سمجھ کر جو اس مضمون کو چھیڑا تو حسب تجربہ سابق پہلا بھی اپنے خیال سے زیادہ طول ہو گیا۔ اور اپنے اندازہ سے بڑھ کر مضمون مذکور کے شاخ و برگ پھیلے ہوئے نظر آئے ادھر کثرت مشاغل باعث رنج و تعب ادھر دل کاہل جدا آدمی طلب اس وجہ سے کبھی لکھا کبھی نہ لکھا۔ اس میں رمضان شریف کا آجانا نہ لکھنے کا اور بہانہ ہو گیا، غرض ہنوز اس تقریر کے اتمام کی نوبت نہ آئی تھی کہ سامان غیبی باعث عزم سفر حج ہوا۔

آٹھویں سوال کو وطن سے رخصت ہو کر گرد افشائی راہ بیت اللہ اختیار کی۔ میرٹھ پہنچ کر جو تقریر مذکورہ کے ناتمام رہ جانے کا ذکر آیا تو منشی صاحب موصوف بتا کہ تمام باعث انجام ہوئے۔ اور یہ فرمایا کہ غالباً بمبئی پہنچ کر یا انتظار روانگی سفینہ جہاز چند روز کا توقف ہو پھر وہاں کچھ اور کام بھی نہ ہوگا۔ اگر اس عرصہ میں تمام کر کے میرٹھ کو روانہ کیا جائے تو پھر یہ ارمان نہ آئے کہ ہدیۃ الشیعہ کو چھاپا تو کیا چھاپا۔ وطن میراث فدا کے جواہروں میں جو کہ جواب تھا وہ ہی نہ چھاپا۔ جب وہ اپنے اصرار سے باز نہ آئے اور ان کے اصرار پر مجھ سے انکار نہ ہو سکا، ادھر دیکھا کہ کتاب مذکورہ کے چند اجزاء چھپ چکے اور اکی قدر چھپ جانے کے بعد توقف میں حرج بھی ہے تو بحر تسلیم اور کچھ نہ سوچی، مسودہ کے کاغذ جو بعض احباب کے حوالے کرنے کے لئے ساتھ لایا تھا ساتھ لئے۔ اور جس جی پہنچا تو ہر چند دس بیس روز تک وہاں پڑا رہنا پڑا۔ مگر کچھ دن بوجہ کاہلی امر و زفر دایں گزرے اور کچھ دن بیماری کے بہانہ میں راگتال گئے۔

آخر ایام قیام میں طبیعت پر بوجہ ڈال کر بیٹھا اور بھول توں بن پڑا پانچ یا چار دن میں تمام کیا

مگر یہ ارادہ جو پیشتر سے کنون تھا کہ بعد اتمام اصل کو میرٹھ روانہ کیجئے اور نقل بزمین پیشکش محنت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ ساتھ لیجئے دل کا دل ہی میں رہا۔ نقل کا اتفاق نہ ہوا زمانہ روانگی کا جلد آگیا ناچار ہو کر میرٹھ کا بیٹھنا موقوف رکھا پر بامید مانئے چند در چند ایک بار حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کے گوش گزار کر دینا یا ملاحظہ اقدس سے گذار لینا ضروری سمجھا۔ اس لئے اوراق مسودہ کا پشتارہ باندھ کر جہاز پر چڑھا اور محض بامداد خداوندی باوجود گمراہی اور نامہ سپاہی کے جس کی وجہ سے اپنی رسانی تو درکنار ہمراہیوں کی گم گشتگی کا بھی اندیشہ تھا دریا پار ہو کر جدہ پہنچا اور وہاں سے بسواری شتر دو روزین دونوں قبلوں کی زیارت سے مشرف ہوا۔ بیت اللہ زادہ اللہ شرفاً و عزۃً الی یوم القیامۃ کا طواف میسر آیا۔ اور حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کی قدم بوسی سے رقبہ عالی پایا۔

”اعلیٰ بزیارت مطلع انوار سبحانی منبج اسرار صداتی مورد انفال ذی الجلال والا کرام مخدوم مطایع خاص وعام سر حلقہ مخلصان سراپا اخلاص سر لشکر صدیقان باختصاص رونق شریعت زیب، طریقت ذریعہ نجات و سیدہ سعادت دستاویز مغفرت، نیاز مندان بہانہ و الغنۃ مستندان ہادی گمراہان مقتدا کے دین، پناہان زبدۂ زمان، عمدۂ دوران سیدنا و مرشدنا و مولانا الحاج امداد اللہ لازال کا سہ امداد من اللہ المسلمین و اہل اللہ کی زیارت سے جو ہنگامہ رستخیز مثال غدر ہندوستان کے بعد وطن قدیمی تھانہ بھون ضلع سہارن پور و مظفرنگر کو چھوڑ کر حکم اشعارات باطنی بلکہ اللہ الامین مکہ مظفر زادہ اللہ شرفاً و عزۃً میں مقیم ہیں۔“ بہرہ اندوز شرف و عزت ہوا وجہ تہنیت دین و دنیا اور کچھ پیشکش نہ کر سکا، اوراق سیا مسودہ مذکور کو پیش کر کے رسم پیشکش بجالایا۔

مگر شکر غنایات کس زبان سے کیجئے کہ اس ہدیہ منقرہ کو قبول فرما کر صلہ و انعام میں دعائیں دیں۔ علاوہ بریں نصیح و جدانی اور تحسین زبانی سے اس پیمبدان کی اطمینان فرمائی، اپنی کم ناگی اور بیخ مدانی کے سبب جو تحریر مذکور کے صحت میں تردد تھا رفع ہو گیا۔ پھر یہ کوئی سمجھے تو اور متعجب ہو قاسم نادان کی تحقیق اور تہقیق اور ایسی متحسن اور صحیح ہے۔

زبان گنگ جنیں نغمہ خوش آئیندہ۔

میں کہاں اور یہ مضامین عالی کہاں یہ سب اس شمس العارفین کی نور افشانی ہے یہاں میں بھی مثل زبان و دست و قلم واسطہ ظہور مضامین مکنونہ دل عرش منزل ہوں ورنہ اپنی پیمبدانی سے

جس پر بے سرو سامانی، دوسری پریشانی دو شاہد عادل گواہ ہوں انکار نہیں کیا جاتا۔ بے سرو سامانی کا حال پوچھئے تو نہ اپنے گھر میں کوئی عالم جو وجہ قدر دانی علم کی طرف لگائے، نہ اپنے دل میں شوق جو تحصیل علم میں مزہ آئے اور اس کام سے دل نہ گھبرائے، نہ گھر میں کوئی کتاب جو بہ بات ہو کہ جب جی چاہا اٹھایا دیکھ لیا۔ نہ روپیہ پیسے کا ایسا حساب کہ حسب دلخواہ ضروریات تحصیل میں لیا صرف کیا اور پریشانی کی کیفیت پوچھئے تو کچھ نہ پوچھئے۔

ایک دل ہزار مقصود پھر ہر مقصود کے لئے ہزار غم موجود، ایک بات ہر تو کچھ بات بھی ہے۔ پھر کس کس کو حاصل کیجئے جو دل کو قرار آئے اور دل کی پریشانی جائے ساری تمنائیں برائیں تو ہم میں اور خدا میں کیا فرق رہ جائے اور سب ارادوں سے دست بردار ہو جائیے اور خدا کے ہو رہیئے۔ تو ایسی عقل اور ایسی ہمت کہاں سے آئے کہ بخیر نام خدا اور کچھ نہ بھائے، یہ نصیب ہو تو پھر کیا بات نعمت ولایت ہم جیسے نابکاروں کو ہاتھ آجائے۔ بہر حال اپنا حال تو معلوم ہے اس سامان پر یہ نعمت۔

ہاں حضرت مسطور العففات کی عنایت کے نام جو کچھ لگائیں بجا ہے اور ان کی توجہات کی نسبت جو کچھ بتائیں زیبا ہے۔ اس لئے یہ پیمان بدترین گنہ گاران زبان و دل سے اس بات کا معترف ہے کہ میرے کلام پریشان میں اگر کوئی سخن دل نشیں اہل دل اور کوئی تحقیق لائق تصدیق اہل حق ہے تو وہ حضرت مرشد برحق ادام اللہ فیوضہ کے انتساب و توسل کا پھل ہے اور اگر اغلاط و غلط اور آمیزش غزافات ہو تو یہ تیرہ دروں خود قائل ہے کہ اپنی عقل نارسا ہے اور اپنے دماغ میں خلل ہے۔ یہی وجہ ہوئی کہ حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کے سنانے کی ضرورت ہوئی۔ مگر جب زبان فیض تو حمان سے آفریں و کھین سُن لی تو اصل مضامین کی حقیقت تو اپنے نزدیک محقق ہو گئی یوں کوئی منکر نہ مانے تو وہ جانے۔ منکر دل کا کام یہی ہے ہاں نقصان تقریب اور پریشانی تقریر کا اندیشہ باقی ہے۔ سو اس کی اصلاح محققان عیب پوش کے ذمہ ہے میرا کام نہیں میرا کام ہے تو یہ ہے کہ تعمیل امر بزرگان کی جائے۔ سو جیسے ارشاد حضرت مجموعہ علم و عمل جامع کمالات عیانی و پنهانی عالم ربانی مولانا رشید احمد صاحب خلیفہ ارشد حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ باعث تحریر اصل رسالہ اُمّی ہدیۃ الشیعہ ہوا تھا ایما رہدایت انتہار حضرت مخدوم عالم پیر و مرشد برحق اس طرف مشیر ہوا کہ تقریر اثبات حیات سید الموجدات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدیۃ الشیعہ سے جدا کر کے جدا نام رکھ دیجئے۔ سو بایں نظر کہ یہ تقریر آدل مثبت حیات خلاصہ

||  
بات سے اس مردہ  
اس باب میں متقاضی

یہ ننگ امت بھی روانہ ہونے والا ہے۔

اب لازم یوں ہے کہ مطلب کی باتیں کیجئے سوا اول تو ناظرین بانصاف کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ باجماع اہل عقل و نقل و شہادت عقل و نقل کوئی حکم احکام خداوندی سے علل اور مصالح و حکم سے خالی نہیں ہے ایسا کوئی حکم نہیں کہ اس کے لئے کوئی علت اور اس میں کوئی نہ کوئی مصلحت و حکمت نہ ہو۔ چونکہ اس رسالہ میں ایسی باتوں کی تفصیل کی گنجائش نہیں تو فقط اجمال ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

اجماع اہل نقل تو سبھی کو معلوم ہے باقی اجماع اہل عقل و شہادت عقل پر جملہ مشہورہ مسلمہ کا ذکر انام فعل الحکیم لا یخلوا عن الحکمة۔ ثابہ عادل ہے۔ رہی شہادت نقل سو وہ آیات بولفظ حکمت پر مشتمل ہیں جیسے یَعْلَمُهُمُ الْكِتَابُ وَالْحِكْمَةُ يُلَفِّظُ حُكْمٌ كُتِبَ فِيهِمْ وَ كَلَامًا اَنْتَ حَاكِمًا وَ عِلْمًا۔ اہل انصاف کے لئے اس باب میں دلیل کافی و ثابہ دافی ہیں جسہ دلالت اور شہادت کی یہ ہے کہ بعد غور بشرط سلامت ذہن و شہادت عقل یوں معلوم ہوتا ہے کہ لفظ حکم و حکمت سے جو کلام اللہ میں جایجا آتا ہے علم نسبت حکمیہ تحقیقیہ احکام شرعیہ مراد ہے لیکن نسبت حکمیہ تحقیقیہ کی حقیقت شرح طلب ہے۔ اس لئے گذارش ہے کہ کوئی صفت کسی موصوف میں بالذات ہوتی ہے اور کسی موصوف میں بالعرض، سو جس موصوف میں وہ صفت بالذات ہے وہ موصوف تو اس صفت کا محکوم علیہ حقیقی ہے اور وہ صفت اس موصوف کے لئے محکوم یہ حقیقی اگرچہ بوجہ مفقود ہونے حل مواطاة کے باعتبار طرط صفت و موصوف کو محکوم علیہ و محکوم بہ نہ کہ سبکی علی ہذا القیاس نسبت فیما بین نسبت حکمیہ تحقیقیہ ہے۔ اگر مابین صفت و موصوف ارتباط اور اتصاف ذاتی نہیں تو سب کو مجازی سمجھے مگر نسبت تحقیقی کی اطلاع تین طریق سے مقصور ہے محکوم علیہ سے محکوم بہ کو دریافت کیجئے اور اس طریق سے نسبت فیما بین

دریافت کر لیجئے یا دونوں کو دریافت کیجئے اور فیما بین کو پہچانیے یا محکوم بہ سے محکوم علیہ کی طرف جلیسے اور نسبت فیما بین کی خبر لائیے۔ مگر چونکہ شکل اول میں اول طرف اعسنی محکوم علیہ کا علم ضروری ہے اور شکل ثالث میں طرف ثانی کا علم لا بُد ہے اور شکل ثانی میں دونوں کی اطلاع کی ادل حاجت ہے تو بالضرور حکماء دین مراتب حکمیہ میں بترتیب متفاوت ہوں گے معہذا سواں طریق اول کے محکومات بہا کی اطلاع بجز تقلید انبیاء متصور نہیں کیونکہ عقول ناقصہ اور اک محکومات علیہا میں کافی نہیں علاوہ اس ایک محکوم علیہ کا علم اس کے سارے لوازم غنی محکومات بہا کو مستلزم ہو سکتا ہے اور محکوم بہ کا علم اگر مستلزم بھی ہو تو ایک ہی محکوم علیہ کے علم کو مستلزم ہوتا ہے اس وجہ سے بھی مرتبہ اول قابل اولیت ہے پھر بایں وجہ کہ مرتبہ ثالث اول و ثانی سے بالذات متأخر ہے اس کا مرتبہ بھی ان دونوں کے بعد ہی ہوگا سو مرتبہ اول بدرجہ کمال تو انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نظر آتا ہے اگرچہ کسی قدر متبعان باخلاص بھی ان کے شریک ہوں!

چنانچہ قبل ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تحیتہ الوضوء پر حضرت بلالؓ کا مداومت فرمانا اور بہت سے احکام میں حضرت عمرؓ کے موافق وحی کا آنا اس پر شاہد ہے علیٰ ہذا القیاس حضرت بایزید بسطامی اور حضرت شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہما کے وہ اقوال جن سے احکام شرعیہ پر بے درس و تدریس فقط بمعونۃ الہام ان کا مطلع ہونا ثابت ہوتا ہے عجب نہیں کہ اس پر معمول ہو اور احتمال ہے کہ فقط علم احکام مراد ہو۔ سوا اس کے کہ ان کے محکومات علیہا معلوم ہوں چہ جائیکہ اس سے محکومات بہا اعسنی احکام کی طرف ذہن کو انتقال واقع ہوا اور مرتبہ ثانی اکابر اولیاء مجتہدان با اتقاء کے لئے ہے۔ ہر مرتبہ ثالث وہ معرکہ آرا اذکیاء امت ہے اور اداس کے تقلید بحث ہے، بظاہر علم ہے اور حقیقت میں جہل مگر چونکہ محکومات علیہا حقیقی علت اور ملزوم ہیں۔ اور محکومات بہا حقیقی معلول و لازم ادھر احکام شریعت سے محکومات بہا مراد ہیں یا معنی مشہور اعنی تصدیق یا نسبت حکمیہ تو لاجرم ہر حکم شریعت کے لئے کوئی نہ کوئی محکوم علیہ حقیقی ہوگا۔ چنانچہ بناء قیاس بھی اسی پر ہے۔ یعنی جب یہ معلوم ہو گیا کہ فلا نے حکم لپی محکوم بہ کے لئے فلا نے شے محکوم علیہ ہے تو جہاں جہاں وہ شے پائی جائے گی بشرط علم یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ وہ حکم بھی یہاں موجود ہے کیونکہ محکوم علیہ حقیقی جب علت اور ملزوم ٹھہرا تو محکوم بہ حقیقی معلول اور لازم ہوگا اور معلول و لازم علت و ملزوم کو لازم ہوتے ہیں۔ بہر حال بشرط سلامت ذہن لفظ حکم و حکمت سے وہی مراد ہے جو اس یچھوان نے عرض کیا ورنہ صحتہ مفہامین مسطورہ جو شرح لفظ حکمت و حکم میں مذکور ہوئے۔ خود ظاہر ہے غرض احکام دین کیسے

علل کا ہونا یقینی اور ان علل کا ان احکام کے حق میں وجوہ ہونا اور ان احکام کا ان علل کے حق میں مصلحت ہونا ظاہر و باہر ہے ہاں وہ احکام بھی اگر اور کسی امر کے علت ہوں تو وہ امر ان احکام کی مصلحت کہلائے گا۔

الفقہ حقائق وجود اور احکام معبود میں ارتباط لزوم اور علاقہ علیت و معلولیت ہے۔ یہاں شاید کسی کو یہ شبہ پیش آئے کہ احکام دین جو بمعنی ادا و ولای ہیں انشاء میں نہ خبر یا اطراف خبر جو محکومات علیہا کا ہونا ضروری ہو۔ اس لئے یہ معروض ہے کہ ادا و ولای پر احکام کا اطلاق مجازی ہے حقیقتہً اس جگہ احکام ہیں جن پر امر و نہی مقرر ہوتا ہے۔ مثال درکار ہے قرینے کلام اللہ میں ایک جا

نماز کا امر فرمایا تو یوں فرمایا:

فَإِذَا طَمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا

دوسری جازنا سے منع فرمایا تو یوں فرمایا:

لَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

پہلی آیت امر کو شتم ہے۔ دوسری ہی کو دونوں جا امر و نہی کے بعد امر و نہی کے فرمانے کی علت بیان فرمائی اعمیٰ ارشاد فرمایا إِنَّ الصَّلَاةَ الْخَالِئَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا۔ باقی بعض تفاسیر جملہ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ كِتَابًا مَّوْقُوتًا عَلَیْكُمْ الصَّلَاةُ كِتَابًا مَّوْقُوتًا کہنا اور امر بصورت خبر قرار دینا قطع نظر اس کے کہ یہ بات آئل توجہ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ كِتَابًا مَّوْقُوتًا کے انشائیہ ہونے کی کوئی دلیل نہیں دوسرے قرینہ تقدم فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ اس کے خبر ہونے کی خبر دیتا ہے الفاف سے دیکھیں تو از قبیل مجاز ہے رہ علاقہ مجاز وہ یہ ہے کہ مضمون جملہ ہائے معلومہ کو امر و نہی لازم ہے چنانچہ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ الْخَالِئِ وَنِزَايَةِ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الْخَالِئِ سوا اس کے اور آیتیں اور حدیثیں صراحتاً یا اشارتاً اس پر دلالت کرتی ہیں۔ غرض اس قسم کے جملہ تفصیل اجمال آیت إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَغَيْرِہ میں امر بصورت خبر نہیں ہاں چونکہ اس تفصیل کو یکجہ اجمال مذکور امر یا نہی لازم ہے تو علماء اصول نے نظر بہ انجام ان کو بھی داخل امر و نہی رکھا۔ بالجلہ ادا و ولای شرعیہ غیر شرعیہ کو احکام کہنے کی یہ وجہ ہے جو معروض ہوئی۔ ار باب فہم سے امید تسلیم ہے اور اگر کسی صاحب کو تامل ہو تو اس کا اتنا ہی حاصل نکلے گا کہ حکم بمعنی امر و نہی ہے۔ مضامین سابقہ کا تسلیم کرنا تو بہر حال لازم ہی ہو گا کیونکہ ملاحظہ فرمایا ان تقریر

گذشتہ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مضامین مذکورہ کے انکار میں بہت سے امور عقیدہ و نقلیہ کا انکار لازم آئے گا ہاں اتنا فرق ہو گا کہ بجائے لفظ احکام لفظ مسائل کہنا پڑے گا اور مسائل کا ہونا ہر علم میں عقلی ہو یا نقلی لازم ہے چنانچہ لفظ علم بھی جو ایسے دو معنوں کی طرف متدی ہوتا ہے جو باہم مستند و خبر ہوتے ہیں علوم کے لئے مسائل اور مسائل کے لئے محکوم علیہ و محکوم بہ کے ہونے کی خبر دیتا ہے۔ چنانچہ واقفان دانشمندی اور ماہران کتب منطق پر یہ بات پہلے ہی واضح ہوگی اور جب ہر علم میں مسائل ہوتے بلکہ علم مسائل ہی کا نام علم ہوا اور ہر مسئلہ میں محکوم علیہ اور محکوم بہ ہوتے تو اگر وہ محکوم علیہ اور محکوم بہ حقیقی ہیں تب تو ہر امر عقلی کے لئے علت کا ہونا ظاہر ہے کیونکہ محکوم بہ مسائل علم دین میں مامور بہ یا منہی عنہ یا معنی لفظ مامور بہ و لفظ منہی عنہ ہے ورنہ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہر بالعرض کے لئے کوئی نہ کوئی بالذات ہے سو جو محکوم علیہ بالذات ہو گا وہی محکوم علیہ حقیقی اور ملزوم اور علت ہے اور طریقی اثبات مدعا کے لئے یہ ہے کہ آیت **الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الَّذِي آتَاهُم مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ مَوْعِدًا وَآيَةً** اور نیز آیت **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ** اور سوا اس کے اور آیتیں ذوق و فہم ہو تو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ امر خدا اور رسول کے لئے مامور بہ کا معروف و عدل وغیرہ ہونا ضروری ہے اور معروف وغیرہ ہونا امر سے سابق ہے علیٰ ہذا القیاس منہی عنہ ہونے کے لئے اس کا منکر و فحشاء ہونا لابد ہے اور یہ اوصاف اس کے منہی عنہ ہونے سے مقدم بلکہ بایں نظر کہ خدا کی طرف سے بعثت رسل وغیرہ سامان ہدایت بمنجہ آثار رحمت ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے امر و منہی از قلم شفقت اور ایجاب ثابت ہوا کہ خدا و رسول کے امر و منہی کو معروف و منکر وغیرہ ہونا لازم ہے تو بالضرور کوئی معروف وغیرہ ایسا نہ ہو گا جو مامور بہ نہ ہو چکا ہو اور کوئی منکر وغیرہ ایسا نہ ہو گا کہ منہی عنہ نہ ہو چکا ہو خیر مطلب تو مطلب اول سے ہے۔

امتی ہر امر کے لئے مامور بہ کا معروف وغیرہ ہونا اور ہر منہی کے لئے منہی عنہ کا منکر وغیرہ ہونا ضرور ہے اور معروف و منکر وغیرہ ہونا امر و منہی سے مقدم سوا ظاہر ہو گیا کہ امر کی علت مثلاً وصف معروفیت اور منہی کی علت مثلاً وصف منکریت ہے۔

توضیح کے لئے ایک مثال موعودہ ہے شہادت اللہ کان فاحشۃ سے زنا بمنکر فحشاء ہوا اور فحشاء بحکم دینیہ عن الفحشاء منہی عنہ تو اب قیاس کی یہ صورت ہوگی زنا بفحشاء ہے اور فحشاء منہی عنہ اس صورت میں نتیجہ یہ نکلا زنا منہی عنہ ہے مگر چونکہ خدا وسط علت ثبوت حد اکبر لا صغر ہوتی ہے تو فحشاء کا علت منہی ہونا ظاہر ہو گیا عرض ہر امر و منہی کی کوئی نہ کوئی علت ہے



اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بزعم احقر حدیث لکل محد مطلع بضم المیم وتشدید الطاء بھی مجسمہ اس جانب شیر ہے وجہ دلالت کی یہ ہے کہ مطلع بضم المیم وتشدید الطاء جہرہ کے اور جھانکنے کی جائے کو کہتے ہیں۔ سو جیسے جہرہ کوں اور جھانکنے کی جگہوں سے تمام وہ چیزیں نظر آیا کرتی ہیں جو ان کے مقابل ہوتی ہیں اور ان کے وسیلے سے معلوم ہو جاتی ہے ایسے ہی عل کے مقابل میں قدر معلول ہوتے ہیں ان کے وسیلے سے معلوم ہو جاتے ہیں۔ اور اہل نظر صاحب کو گویا انہیں میں سے نظر آتے ہیں لیکن کوئی نہیں کہہ سکتا کہ مطلع سے عل قریب ہی مراد میں عجب نہیں کہ عل بعیدہ اثنی صفات خداوندی جو عل اصلی میں مراد ہوں کیونکہ ثبوت حقوق اللہ یا حقوق العباد کی اصل مقتضی یہ صفات ہی ہیں۔ مثلاً خدا کی ربوبیت اور عظمت عبادت اور تعظیم کی خواستگاہ ہے اور خدا کا بعید ہونا بندہ سے حیا اور ترک فشاء کو مقتضی ہے اس جگہ کے ظاہر ہو گیا ہوگا کہ معلول اور لازم سے اس مقام میں یہ حقوق ہی مراد ہیں جو بندہ کے ذمہ ثابت ہوتے ہیں اعمال خارجہ مراد نہیں جو یہ شبہ واقع ہو کہ معلول اور لازم علت اور ملزوم سے متک نہیں ہو سکتے پھر کیا سبب کہ باوجود عل اور ملزومات لوازم و معلولات کہیں ہیں کہیں نہیں۔ اثنی کوئی مطیع ہے اور اس کے ہاتھ سے اعمال صالحہ موافق عل صادر ہوتے ہیں اور کوئی عاصی ہے اور اس سے اعمال حسب اقتداء عل صادر نہیں ہوتے بلکہ عل و ملزومات بے معلولات و لوازم نظر آتے ہیں۔ الغرض جو شخص عل بعیدہ اور قریب پر مطلع ہوگا وہ عالم اور حکیم کامل اور مصداق وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ہوگا ورنہ اگر لوح محفوظ کا بھی حافظ ہو تو عالم نہیں جاہل ہے۔ خیر اب بس کیجئے اور اصل مطلب کی راہ لیجئے۔

مخدوم من جب ہر حکم کے لئے کوئی نہ کوئی علت مٹری اور وہ علت محکوم علیہ حقیقی ہوئی اور حکمت معرفت نسبتہ حکمیہ حقیقیہ کا نام ہوا تو لاجرم تحقق نسبتہ کے لئے وجود طرفین اثنی محکوم علیہ اور محکوم بہ ضروری ہوا اور علم نسبتہ کے لئے علم طرفین کی حاجت ہوئی۔ لیکن بعض اوقات اطراف نسبتہ خود کوئی نسبتہ اور اضافت ہوتے ہیں تحقق نسبتہ ادلی کے لئے جیسا نسبتہ ثانیہ کا تحقق ضروری ہے اور اس کی معرفت اور علم کے لئے نسبتہ ثانیہ کے علم و معرفت کی حاجت ہے ایسے ہی اطراف نسبتہ ثانیہ اور علم و معرفت اطراف نسبتہ ثانیہ ضروری ہے سو جو احکام مقود اور اضافات پر مثل بیوع و اجارات و نکاح متفرع ہوتے ہیں ان کی تفرع اور تحقق اور معرفت تفرع کے لئے جیسے تحقق بیوع و اجارات و نکاح اور معرفت تحقق بیوع و اجارات و نکاح

مزدور ہے ایسے ہی تحقق اطراف عقود معرفت تحقق اطراف عقود کی حاجت ہے۔ مثلاً مکملہ غیر کے نکاح کی حرمت اس کے نکاح پر متفرع ہے اور نکاح اس کی علت ہے۔ اور نکاح ایک نسبت اور اضافت ہے، فیما بین زوجین اور اسی سبب سے اپنے تحقق میں ان دونوں کے تحقق کا محتاج ہو۔ سو اگر کہیں حرمت وجہ نکاح ہوگی تو نکاح پہلے ہوگا اور جب نکاح ہوا تو ناکہین کا وجود دنیوی اُسنی حیات خود ثابت ہو جائے گا۔ لیکن چونکہ عقد کو انعقاد لازم بلکہ اصل مقصود ہے تو جیسے عقد کے لئے عاقدین کی ضرورت ہے ایسے انعقاد کیلئے وہی منعقدین اُسنی مقصود علیہ اور مقصود بہ کی حاجت ہے علیٰ ہذا القیاس علم نسبتہ اولی کے لئے معرفت منعقدین ضروری ہے بلکہ بعد غور ایوں معلوم ہوتا ہے کہ عقود میں اصل مقصود انعقاد ہے اور اولاً بالذات ضرورت ہے، تو منعقدین کی ضرورت ہے۔ مگر چونکہ انعقاد بے عقد ممکن نہیں اور عقد بے عاقدین عقود اُسنی بیوج واجارات میں متصور نہیں تو ثانیاً وبالعرض عقد عاقدین کی حاجت ہوتی ہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ استحقاق حقوق بیع وارث کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ حق استیفاء حقوق اجارہ اُسنی منافع ورثہ کی جانب منتقل نہیں ہوتا کیونکہ قوام اصل مقصود اُسنی انعقاد منعقدین کے ساتھ ہے اور منعقدین میں سے مقصود علیہ تو بہر حال مستغض اور معین ہی ہوتا ہے

اور اس وجہ سے اس کا موجود نہ ہونا بوجہ عدم اول ہو یا عدم ثانی موجب عدم حدوث انعقاد یا باعث زوال انعقاد ہوتا ہے اور مقصود بہ اُسنی ثمن یا اجرت اگر عرض میں سے ہے تو تعین اور تشخص ظاہر ہے اور اس صورت میں یہ بھی مقصود علیہ ہے جیسا مقصود علیہ اس صورت میں مقصود بہ ہے۔ اور اگر نقود میں سے ہے تو در صورت نہ ہونے اسباب تعین کے مثل اشارہ ایک مضمون کلی ہے جس کی ہزار ہا افراد متصور ہیں اور اس وجہ سے اس کے ہلاک اور فنا کے قبل قیمت عالم اسباب میں کوئی صورت نہیں اور اس کی وجہ سے عدم انعقاد متصور نہیں بالجمہ چونکہ بیع و ثمن اشیاء ثابتہ اور متعزیز میں سے ہوتے ہیں یعنی اس کا وجود محتاج زمان نہیں آن واحد میں تمامہ متحصل ہو سکتا ہے تو انعقاد بیع بھی دفعہ متصور ہے اور پھر موت عاقدین موجب انحلال عقد انعقاد نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ انعقاد اپنے حدوث میں عقد عاقدین کا محتاج ہے اپنی بقا میں اس کا محتاج نہیں بقا میں ہے تو فقط منعقدین کا محتاج ہے چنانچہ رشتہ درسن کے انعقاد سے ظاہر ہے۔ رہا یہ مطلبان کہ انعقاد بیع بغرض ملک مطلوب ہوتا ہے پھر جب عاقدین

ہی نہیں تو ملک کی کیا صورت ہوگی اور کون ملک ہوگا تو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ملک  
 من حیث ہولاعلیٰ التقدین کسی مالک کو مقتضی ہے در صورت وراثت ملک کی اضافت بدل  
 جائے گی ملک نہ بدلے گی اس واسطے ایسے مواقع میں انتقال ملک کہتے ہیں۔ دوسرے  
 یہ تبدیل ملک عسنی مشتری کا بائع کے قائم مقام اور اس کا نائب ہو جانا اور بائع کا  
 مشتری کے قائم مقام اور اس کا نائب بن جانا لازم بلکہ اہل عرفیہ انعقاد ہے چہ جائیکہ  
 مخالف ہو تو عاقدین میں سے ایک کا مرجع جانا اور اس کے وارثوں کا اس کے قائم مقام ہو  
 جانا بھی مخالف انعقاد نہ ہوگا جو عاقدین میں سے کسی کی موت کے سبب انحلال عقد انعقاد  
 متصور ہو۔ غایۃ مافی الباب عاقدین کی آپس میں نیابت یا خصوص لازم ہو اور وارثان عاقدین  
 کی نیابت لازم نہ ہو۔ الحاصل انعقاد اور ہے اور ملک اور ملک انعقاد پر مشرع ہوتی ہے جیسے  
 انعقاد کو اپنے حدوث و بقا میں منقذین کی حاجت ہے ملک اپنے حدود و بقا میں ملک کی ضرورت ہے ملک کو  
 مالک بنادینے والوں کی حاجت ہوتی ہے تو فقط حدوث ہی میں ہوتی ہے بقا میں حاجت  
 نہیں اس صورت میں بعد انعقاد بیع اگر عاقدین میں سے کوئی مرجع نہ ہو تو جیسادہ دوسرے  
 عاقد کے قائم مقام ہوا تھا وراثت اس کا قائم مقام ہو جائے گا اور اس حساب سے  
 قائم مقام کا قائم مقام کہلائے گا۔ اگر اندیشہ طول سدا راہ قلم نہ ہوتا تو اس مضمون کے  
 پس و پیش کے مضامین بھی باعث الشراح ناظرین ہوتے مگر اس عذر معقول کے باعث  
 اس بات کو ہمیں ختم کر کے عرض دیگر زیر قلم ہے۔

عسنی مبیع و ثمن بوجہ استقرار آن واحد میں موجود ہوتے ہیں اور اس وجہ سے انعقاد  
 بیع فیما بین مبیع و ثمن دفعۃً واحدهً متصور ہے۔ مگر منافع از بسکہ ثابت و مستقر نہیں ہوتے  
 بلکہ بایں وجہ کہ جیسے البعاد اور ذی البعاد مکان پر منطبق ہوتے ہیں۔ حرکات زمان پر  
 منطبق ہوتے ہیں۔ منافع بوازم حرکات ہیں زمانہ کے تجدد کے ساتھ تجدد ہوتے چلے  
 جاتے ہیں اور ان کا وجود اپنی تحصیل میں زمانہ کا محتاج ہے۔ آن واحد میں تحصیل نہیں ہو سکتا  
 جو انعقاد و اجارہ دفعۃً واحدهً متصور ہو بلکہ شیئاً فشیئاً انعقاد بھی تجدد ہوتا جاتا ہے۔ کیونکہ  
 منافع اشیا تجددہ میں سے ہیں دفعۃً واحدهً موجود نہیں ہو سکتے اور قبل وجود منقذین انعقاد  
 کی کوئی صورت نہیں۔

باقی رہا تا آخرت تمام میعادین اجارات کا لازم ہو جانا سو یہ اگرچہ بظاہر اسکی عقد واحد

کا اثر ہے۔ مگر وہ عقد اول حقیقت میں عقد نہیں بلکہ بوجہ ذکر زمانہ بالمعنی وعدہ عقد و منافع تجددہ زمانہ معین کو مشتمل ہے اور یہ لزوم و دفاع وعدہ کا لزوم ہے جس سے بقدر تجدد منافع عقود اور انعقادات تجددہ پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ عقد واحد کا لزوم نہیں ہو یہ شبہ پیش آئے کہ اگر عقد و انعقاد کے لئے وجود منعقدین ضروری ہے تو اجارات میں وقت عقد و انعقاد حدوث منافع سے مقدم ہوتا ہے منافع میں سے کچھ بھی موجود نہیں باقی اس قدر لزوم وعدہ کہ قابل داد و فریاد ہو اگرچہ سارے وعدوں میں نہ پایا جائے لیکن اجارات ذراعات و مجاریات میں بغرض دفع حرج و آسائش خلائی علاوہ اس لزوم کے جو ہر وعدہ صالح کے لئے ہے اتنا بھی ضرور تھا اس واسطے شارع کی طرف سے اس قسم کے وعدوں میں دنیا میں بھی دار و گیر مقرر ہوئی۔ بالکل چونکہ اجارات میں شیئا فشیئا وقت تجدد منافع عقود انعقادات تجدد ہوتے ہیں تو اگر قبل اتمام مدت اجارہ مستاجر مر جاوے تو ورثہ کو حکم استیجار مورث استحقاق استخدام اخیر باقی نہ رہے گا کیونکہ وراثت درحقیقت نیابت ملک ہے اور ملک بوجہ عقد پیدا ہوتی ہے تو بعد انعقاد پیدا ہوتی اور انعقاد قبل وجود منعقدین متصف نہیں۔ تو پھر اجارات میں وراثت جاری ہو تو کیونکہ مورث نہ ملک منافع بضع جو تفریعات نکاح میں سے ہے۔ بایں وجہ کہ نکاح بھی بظاہر ایک قسم کا اجارہ ہے بلکہ اور اجارات کی نسبت بوجہ احترام منافع بضع زیادہ مہتمم بالشان گو درحقیقت سامان منافع بضع کے جو ایک شیء مستقر ہے بیع ہوتی ہے۔ چنانچہ طلاق بمنزلہ اعتاق اور طلع بمنزلہ کتابت ہے۔ اس پر شاہد ہے اس سے زیادہ کی یہاں گنجائش نہیں اور رسائل میں مفصل مرقوم ہے لاریب بعد موت نکاح ورثہ کی طرف منتقل ہوتے اور اولاد کو بعد موت والدہ منکوحات الاب والدہ ہو یا غیر والدہ سب

حلال ہو جاتیں۔ ہاں ایک شبہ باقی رہا:

شبہ وہ یہ ہے کہ اگر مانع وراثت اجارات یہ ہے کہ جو منافع مملوک مورث ہوتے تھے وہ معدوم ہو چکے اور جو باقی تھے وہ مملوک ہونے ہی نہ پائے جو مستاجر اعسنی مورث ہلاک و فنا ہو گیا اور زندہ ہی نہ رہا تو وہ اول مالک ہوتا اور بعد موت وراثت اس کا قائم مقام ہو سکتا شہداء تو بشہادت کلام اللہ زندہ موجود ہیں۔ ان کے مالک ہونے میں کیا خرابی تھی اور نیابت ورثہ سے کون مانع تھا

## جواب شبہ

سوجواب اس شبہ کا قطع نظر اس کے کہ شہادت نیت پر موقوف ہے اور وہ ایک امر ممنوعی ہے اس کی خبر خدا ہی کو ہو تو ہو، اول تو یہی ہے کہ در صورت وارانتہ بلکہ بیع و شراء اجارہ وغیرہ اسباب انتقال ملک میں بھی وہی ملک اول درجہ وغیرہم کی جانب خواہ تام ہو خواہ بقصد حصص منتقل ہوتی ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے اور کیوں نہ ہو وارث و مشتری مثلاً مورث و بائع کا قائم و مقام ہوتا ہے اور قائم مقام ہونے کے لئے جیسے تبدیل قائمین ضرور ہے، بقا مقام بھی لازم ہے اور جب مقام بحالہ باقی ہو گا تو لازم مقام جوں کے توں باقی ہوں گے لوازم مقام کا نام ہم ضروریات مقام رکھتے ہیں۔ تسہیل کے لئے ایک مثال معروض ہے۔

## مثال

کسی چھت کے نیچے اگر کوئی پتھر رکھا ہو تو سقف بہ نسبت سنگ کے فوق اور سنگ مذکور بہ نسبت سقف مرفوع کے تحت کہلاتا ہے اگر سنگ مذکور اٹھا لیجئے اور اس کی جگہ پر دوسرا پتھر جما دیجئے یا سقف مذکور کو گرا دیجئے اور اسی درتفاع پر دوسری چھت بنا دیجئے تو وہی تخت اولیٰ جو سنگ اول کو عارض تھی۔ علیٰ ہذا القیاس وہی فوقیت اولیٰ جو سقف اول کو عارض تھی اس سنگ ثانی اور اس سقف ثانی کو ہو جائے گی اور کسی عاقل کو یہ تامل نہیں ہوتا کہ یہ فوقیت اور یہ تختیت اور ہے اور وہ فوقیت اور وہ تختیت اور۔ وجہ اس کی وہی ہے کہ مقام سابق یعنی حیز اول باقی ہے اس لئے ضروریات مقام اسنی فوقیت و تختیت بھی بدستور باقی رہیں گے باقی فوقیت و تختیت کی ضروریات مقام کے سمجھنے میں اگر تامل ہو تو پھر وہ کوئی بات ہوگی جو بے تامل تسلیم کی جائے کون نہیں جانتا کہ موصوت تختیت و فوقیت اولاً بالذات احیازیں۔ ثانیاً وبالعرض اشیا، متجزہ اور سنگ اول کی تختیت سقف ثانی کی طرف اور سقف اول کی فوقیت سنگ ثانی کی طرف مثل سقف اول و سنگ اول بدستور منسوب ہوگی اور سب جانتے ہیں کہ اوصاف ذاتیہ اور لوازم ماہیت قابل انفکاک نہیں ہوتے جب یہ مثال ذہن نشین ہو چکی تو اب بگوش ہوش سینے کے جیسے حیز فوق و تحت کو بخاطریک دیگر فوقیت و تختیت اولاً بالذات عارض ہوتی ہے پھر لو سید ان دونوں چیزوں کے سقف و سنگ کو مثلاً وہی فوقیت اور وہی تختیت عارض ہوتی ہے اور سقف و سنگ حیز مذکور سے منتقل ہو جائیں تو یہ فوقیت اور تختیت ان کے ساتھ منتقل نہیں ہوتی بلکہ حیز ہی میں خود قائم رہتی ہے ایسے ہی مالکیت اور مملوکیّت اور قابضیت و مقبوضیت اقدار بالذات مقام مالک و مملوک و

قابض و مقبوض کے ساتھ قائم ہیں اور اس مقام کے واسطے سے مالک و مملوک و قابض و مقبوض کو یہ صفات عارض ہوتی ہیں سو مالک و مملوک اور قابض و مقبوض کے بدل جانے سے یہ ضروریات مقام متبدل نہ ہوں گے بلکہ جیسے در صورت تبدل سقف و بقاہ سنگ مذکور بحالہ کے وہی تحتیت سابقہ جو اول سقف اول کی طرف منسوب تھی اب سقف ثانی کی طرف منسوب ہو جاتی ہے ایسے ہی در صورت تبدل مالک وہی ملکیت سابقہ زمین و باغ کی مثلاً جو پہلے مورث کی طرف منسوب تھی اب وارث کی طرف منسوب ہو جاتی ہے اور دعویٰ انتقال ملک میں ملک سے یہی ملکیت مراد ہے۔ ورنہ ملک بمعنی مصدر جو از قم لایمقی زمین ہے تبدل مالک کے ساتھ متبدل ہو جاتی ہے بالجمہ ضروریات مقام معنی مالکیت و ملکیت اور ایک کا دوسرے کے ساتھ انتساب تبدل یا قائم مقام معنی تبدل مالک و مملوک سے متبدل نہیں ہوتی لیکن در صورت وراثت بحر زوال حیات اور کوئی چیز موجب تبدل ملک نہیں ہو اگر موت شہداء موجب زوال حیات اول نہیں تو شہداء خود مالک ہوں گے اس صورت میں نہ اموال شہداء قابل میراث رہیں گے نہ ازواج شہداء کی کے نکاح کے قابل اور اگر موت شہداء موجب زوال حیات اول ہے اور وہ حیات جس کے تحقق پر کلام اللہ اور احادیث صحیحہ ناطق ہیں حیات ثانی ہے۔

چنانچہ ارواح شہداء کا ان اجسام سے جدا کر کے اجواف طیر خضر میں داخل کر دینا جو ایک قسم کا تسخیر ہے بشہادت احادیث صحیحہ اس پر شاہد ہے اور نیز لفظ عِنْدَ رَبِّہُمْ جو کلام اللہ میں واقع ہے اس جانب مشیر ہے تو پھر اس شبہ کا کیا موقع ہے کیونکہ قیام ملک حیات اول کے ساتھ تھا جب وہ زائل ہو گئی تو وہ ملک حیات درجہ کے ساتھ متعلق ہو گئی۔ اس لئے کہ ورثہ کی حیات ہم جنس حیات اول مورث ہے جو ملک اس کے ساتھ متعلق تھی وہ ایسے ہی حیات کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے جو اس کے ہم جنس ہو و جب اس کی یہ ہے کہ اموال و ازواج دنیوی سے تمتع بذریعہ جسم دنیوی متصور ہے یہ جسم روح کے حق میں در باب منافع دنیوی آلات متع اور وسیلہ انتفاع ہے بلکہ یہ اموال و ارواح الٰہی کی آسائش اور اس کے دفع مفار کے لئے مطلوب ہیں۔ سو جب روح کو اس جسم سے تعلق ہی نہ رہا تو یہ ازواج و اموال روح کے حق میں پیکار محض ہوں گے اور دوسرے عالم کے اجسام سے اگر تعلق پیدا ہو گیا ہے تو وہ اس باب میں کچھ مفید نہیں کیونکہ اس عالم کے اجسام سے تعلق اگر ذریعہ انتفاع ہو سکتا ہے تو وہیں کے ازواج و اموال کے انتفاع کا ذریعہ ہو سکتا ہے معینا ملک شہید کو اگر بحال سابق قائم رہیجے اور

سجانب و رشتہ منتقل نہ کیئے تو صد ہا دشواریاں اور ہزار ہا حرج نظر آتے ہیں کیونکہ ازواج و اموال شہدار میں در صورت مسطورہ تصرف کیئے تو کس استحقاق سے کیئے اور یوں ہی رہنے دیکھے تو کب تک رہنے دیجئے اور کاہے کے لئے رہنے دیجئے اس لئے حکمت لم یزلی بنظر سابقہ نفع رسانی اقربا جس کی طرف جلد اقرب نگاہ نفعاً مشیر ہے۔ مقتضی ہوئی کہ بقدر قرب و بعد مدارج نفع رسانی مثل دیگر اموات ملک شہید بھی اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہو کرے اور اس کے اجارات خواہ از قلم نکاح ہوں یا غیر نکاح اسی کی موت پر تمام ہوجائیں وہاں اگر کسی کی موت مزیل حیات اول نہ ہو بلکہ جیسے معافی متفادہ بشرطیکہ ایک بالذات ہو تو دوسرا بالعرض مجتمع ہو سکتے ہیں اگرچہ اثر ایک ہی کا یعنی بالعرض ہی کا ظاہر ہو کی جگہ موت و حیات دو مجتمع ہوجائیں اور اس وجہ سے روح کا بدن اول سے تعلق منقطع نہ ہو تو اس صورت میں اس کے اموال و ازواج بدستور اسی کی ملک میں باقی رہیں گے اور کسی کو اس کے اموال میں اختیار تصرف نہ ہوگا۔ تا وقتیکہ وہ خود قبل موت کسی کو اپنا کارکن نہ بنا جائے اور اس کو کوئی دستور العمل نہ بنا جائے۔ اس صورت میں البتہ اس کا کارکن کو ویسا ہی اختیار ہوگا جیسا کہ کارکنان اعیانہ کو اختیار ہوتا ہے یعنی جیسے کارکنان اعیانہ اشیاء اعیانہ کے مالک نہیں ہو جاتے بلکہ ملک اعیانہ بدستور قائم رہتی ہے بوجہ وکالت ایک اختیار مستعار ان کو بھی حاصل ہو جاتا ہے ایسے ہی اگر کوئی میت جس کی موت موجب زوال حیات دنیوی نہ ہوئی قبل موت کسی کو اپنا کارکن اور اپنے اموال میں اپنا وکیل بنا جائے تو وہ کارکن وکیل اور کارکن ہی رہے گا، مالک نہ بن جائے گا۔ اور اس وجہ سے اس کو جائز نہ ہوگا کہ سر موچی خلافت امر موکل کرے۔ بالجلہ مدار کار میراث و انقطاع نکاح زوال حیات پر ہے عروض موت کو اس سے کچھ علاقہ نہیں۔

اکثر مواقع میں موت موجب زوال حیات ہو جاتی ہے اور اس سبب سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ سب موت ہی کی کارپردازیاں ہیں۔ باقی وجہ اس بات کی کہ مدار کار میراث و انقطاع نکاح زوال حیات پر ہے وہی ہے جو پہلے مرقوم ہوئی کہ نکاح و ملک و مالکیت خواص و خصائص اعیانہ بلکہ ذوی العقول میں سے ہیں۔ اموات مثل جمادات قابل ملک و مالکیت و نکاح نہیں۔ سو اگر کسی کی متوجہ زوال حیات ہی نہیں تو بوجہ بقدر حیات و عقل اس کے ملک اور نکاح میں بھی باقی رہیں گے۔ اور یہ اعتقاد اور استوار حیات و عقل جو بوجہ موت پیش آیا ہے اس بات میں خارج نہ ہوگا۔ رہا یہ استبعاد کہ موت و حیات باوجود اس تضاد و تخالف کے جو ظاہر



ہے محل واحد میں، زمان واحد میں کیونکر مجتمع ہو سکتے ہیں۔ سو اس کے جواب کے لئے ناظرین اوراق کو اس بحث کا انتظار کرنا پڑے گا جس میں اس کی تحقیق ہے کہ موت و حیات میں تقابل عدم و عکس اور پھر حیات و موت بنوی اور موت و حیات دیگر احوال و اموات میں کیا فرق ہے،

بالفعل قابل گوش نہادن یہ بات ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام خصوصاً سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں غور و تأمل کیجئے تو ارباب اذہان متوسطہ کو بھی بہ نسبت بقا حیات علیہم السلام خصوصاً سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم وہ یقین حاصل ہو جاتا ہے جو ارباب حدس کو مجرد ملاحظہ خصائص و خواص مذکور کے باعث انشراح خاطر ہوتا ہے شرح اس معما کی یہ ہے کہ جیسے اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر ارباب حدس کا ذہن اس جانب منتقل ہو گا کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے اور بعد شرح و بیان کے اصحاب اذہان متوسطہ نے بھی اس کو تسلیم کیا اور اس پر یقین کیا ایسے ہی سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام علی الدوام اور حرمت ابدی نکاح ازدواج مطہرات رضوان اللہ علیہم اجمعین اور عدم توریث انبیاء علیہم السلام سے ذہن ارباب حدس اول تو اس جانب منتقل ہوتا ہے کہ یہ احکام مذکورہ احکام و ثمرات حیات ہیں اور بعد بیان اس بات کے کہ یہ امور ثلاثہ ثمرات حیات ہیں اصحاب اذہان متوسطہ بھی اس کو قبول کرتے ہیں بلکہ یہ سمجھ لیتے ہیں کہ جیسے سلامت اجساد اور عدم توریث میں سب انبیاء شریک ہیں۔ یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ چنانچہ احادیث صحیحہ اس پر شاہد ہیں ایسے ہی محالوت نکاح ازدواج بھی عام ہوگی۔ ازدواج محمدیؐ ہی کی کچھ خصوصیت نہیں کہ تصریح کلام اللہ و حدیث صحیح سے اب تک معلوم نہ ہوا ہو۔ بہر حال یہ استدلال افادہ یقین میں اس سے کم نہیں کہ اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر اس کا یقین ہو جائے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے بلکہ جیسے دھوپ اور چاندنا اور آمد و شد مردم اور معاملات گوناگون اور حرکات و احوالات کو دیکھ کر بے دیکھے آفتاب کے طلوع کا یقین ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی امور مذکورہ کے ہونے سے حیات کا ہونا معلوم ہو جاتا ہے۔ اس اشکال اور اس استدلال میں ہرگز کچھ فرق نہیں یہاں اگر لوازم سے ملزومات کو دریافت کرتے ہیں تو وہاں بھی لوازم ہی سے استدلال کرتے ہیں بلکہ جیسے صورت مذکورہ میں فقط چاندنا اور دھوپ کا نمایاں ہونا دن کے ہونے اور آفتاب کے طلوع کے لئے بہ نسبت اور باتوں کے وسیلہ کامل ہے اور تن تنہا کافی ہے۔ یہاں تینوں باتیں ایسی ہی ہیں اور ہر ایک ان میں سے اثبات حیات میں کافی ہے۔ کیونکہ دھوپ اور روشنی

کی دیس کا ل اور کافی ہونے کی تو یہی وجہ ہے کہ دھوپ اور چاند ناطوع آفتاب کو لازم ہے۔ اور سوا آفتاب کے عالم اجسام میں سے کسی جسم میں یہ نور و جمال نظر نہیں آتا اور سوا دھوپ اور روشنی کے اور احوال باقیہ اور طلوع آفتاب میں اتصال اتفاقی ہے اور روشنی دھوپ بھی اگرچہ لازم ہیں پر لازم وجہ خارجی ہیں لازم ذات آفتاب نہیں۔ سو یہاں امور ثلاثہ مذکورہ میں سے ہر ہر امر لازم حیات ہے۔ عوارض اتفاقیہ میں سے نہیں اس باب میں تیغ حقیقت بغرض تسکین خاطر مد نظر ہو۔ تو ملاحظہ فرمائیے۔

فاعل کو فعل بمعنی مابہ الفعل اور منفعل کو عینی مفعول کو انفعال بمعنی مابہ الانفعال لازم ہوتا ہے۔ مابہ الفعل کا نام ہم قوت فعلی اور مابہ الانفعال کا نام قوت انفعالی رکھتے ہیں۔ غرض یہ دونوں ان دونوں کی ذات کو لازم ہوتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فاعل کو قوت فعلی اور منفعل کو قوت انفعالی بالضرور ضرورت ہے۔ ورنہ افعال اور انفعالات کی پھر کوئی صورت نہیں کیونکہ ہر فعلیت کو فعلی ہو یا انفعالی ایک قوت کی حاجت ہے سو یہ دونوں قوتیں ان دونوں میں اگر بالذات ہیں تو لازم اور لازم کا ذاتی ہونا ظاہر ہے اور اگر بالعرض ہیں تو ہر بالعرض کیلئے کوئی نہ کوئی بالذات چاہیئے کہ جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں، اور جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں وہی حقیقتہً فاعل و منفعل ہیں۔ ہاں فعل و انفعال جو ہر ہوتے تو بالذات کی ضرورت نہ ہوتی۔ مگر یہ دونوں قوتیں ان دونوں کو لازم ہیں تو قوت فعلی سے متاثر اور منفعل ہونا عرض مفارق ہے۔ مثلاً نور شمس جس کو قوت فعلی آفتاب کہیئے۔ آفتاب کو لازم ہے تو دھوپ جو اثر نور ہے نسبت زمین کے عرض مفارق ہے ایسے ہی ملک بھی مشہور جو منظور نظر عوام ہے نسبت احوال عرض مفارق ہے

ہاں ملک بمعنی مابہ الملك جس کو قوت فعلی ملک کہیئے البتہ ذات ملکین کے ساتھ لازم ہے مگر جیسے دھوپ جو عرض مفارق زمین ہے بے نور شمس کے جو لازم شمس میں سے ہے متحقق نہیں ہو سکتے اور کیونکہ ہو معلول کہیں بھی بے علت متحقق ہوا ہے ایسے ہی ملک بمعنی مشہور بدول ملک بمعنی مابہ الملك متحقق نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ علت ہے اور یہ معلول، اور اسی پر کیا موقوف ہے جو عرض مفارق ہو گا وہ کسی کے عرض لازم ہی کا طفیل ہو گا۔ اس لئے ثبوت ملک بمعنی مشہور تقدم ملک بمعنی مابہ الملك پر لاجرم دلالت کرے گا ورنہ وجود معلول بے وجود علت لازم آنے کا یا معلول کی جانب عموم کا احتمال نکلے گا۔ بطلان مضمون اول میں تو کلام ہی نہیں رہا۔ مضمون ثانی عاقل کے نزدیک وہ بھی باطل ہے اس لئے کہ علت کسی کے عرض لازم کا نام ہے۔ بشرطیکہ منفعل کی جانب متعدی ہو اور معلول کسی کے عرض

مفارق کا نام ہے۔ بایں لحاظ کہ وہ کسی سے متصل ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ عرض مفارق اس صورت میں وہی عرض لازم ہے بایں لحاظ کہ فاعل سے صادر ہوا ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اور اس کے حق میں لازم ذات ہے اور بایں لحاظ کہ مفعول پر واقع ہوا ہے۔ اگر کوئی علت مانع انفکاک ہے تو لازم وجود ہے اور اگر منفک ہو سکتا ہے تو اس کے حق میں عرض مفارق ہے اور جب عرض مفارق بعینہ عرض لازم ہے اس سے عام نہیں ہو سکتا۔ یہاں وحدت شخصی ہے تو وہاں بھی وحدت شخصی ہوگی۔ یہاں وحدت نوعی ہے تو وہاں بھی وحدت نوعی ہوگی مگر چونکہ ملک بھی مشہور بغير من تعریف مطلوب ہے تو مالک کی جانب قوت استیلاء و قہر و غلبہ ضرور ہے۔ سو یہ قوت و استیلاء و غلبہ ہی ملک بمعنی مابہ الملک ہوگی اور یہ قوت لاجرم مالک کو لازم ہوتی چاہیے چنانچہ ابھی واضح ہو چکا ہے اور اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ سبب ملک فقط استیلاء و قبض ہے اور اسباب معروفہ عسی بیع اور شراہ اور اجارہ اور ہبہ اور میراث اسباب حصول قبض ہیں اسباب ملک بالذات نہیں۔ ہاں بایں وجہ کہ یہ اسباب ذریعہ حصول اور قبض ذریعہ حصول ملک ہے ان اسباب کو بھی اسباب ملک کہہ دیتے ہیں۔

بالجملہ اموال جو مباح الاصل ہیں جیسے اول دفعہ بوجہ قبض و استیلاء مملوک ہوئے تینہ بھی بوجہ قبض ہی مملوک ہوتے رہتے ہیں۔ چنانچہ بائع کے ذمہ تسلیم کا واجب ہونا اور مشتری کو قبل القبض بیع کا ممنوع ہونا عقل صائب ہو تو اسی جانب مشیر ہے گو قبل القبض بیع کی ممانعت مشاکلت رہا پر بھی متفرع ہو اور شاید یہی وجہ ہوئی کہ فقہائے حنفیہ استیلاء کفار کو مزیل ملک اہل اسلام اور موجب ملک کفار قرار دیتے ہیں۔ اور ہر داعیہ کے لئے اختیار ردّ شئی مہرب بتلاتے ہیں اگر اسباب مذکورہ اسباب ملک ہوتے تو بائع کے ذمہ تسلیم واجب نہ ہوتی۔ البتہ بائع کو مزاحمت اور ممانعت عن التصرف ممنوع ہوتی اور مشتری کو قبل القبض بیع ممنوع نہ ہوتی اگر ہوتی بھی تو حسب اقتضائے مشاکلت رہا کرو ہی ہوتی۔ علیٰ ہذا القیاس غلبہ کفار اور ان کے استیلاء کو غضب کہتے موجب ملک کفار اور مزیل ملک اہل اسلام نہ کہتے اور داعیہ داعیہ کو ان کے نزدیک اختیار استرداد نہ ہوتا کیونکہ درموردیکہ ہبہ ملک کے لئے موجب بالذات ہو تو پھر ازالہ ملک کی کوئی صورت نہ تھی ہاں ملک بالذات محل تعریف ہوتی تو یوں بھی ہو سکتا تھا۔ اس صورت میں شے مہرب کا

استرداد بے شک غصہ ہوگا۔ علاوہ بریں حدوث ملک از قلم از دم ہے از قلم ایجا ذوق نہیں ورنہ میراث و وصیت میں ملک کا تحقق متعذر تھا۔ سو تا وقت بقاہ ملزوم ملک کا باقی رہنا ضرور ہے اور وہ ملزوم بجز استیلاء و غلبہ قبض اور کچھ معلوم نہیں ہوتا۔ مگر یہ استیلاء و قہر مہوب لہ کو دایب کی جانب سے میسر آیا ہے وہ بھی اس طرح کہ مہوب لہ کی جانب سے کچھ زور و زور نہیں۔ اگر ہے تو فقط ایک قبول ہے اور قبول و انفعال میں اتصاف بالعرض ہوتا ہے بالذات نہیں ہوتا۔ البتہ ہوا بالعرض کے لئے بالذات کی ضرورت ہے اور اس جگہ پر یا بالذات لاریب دایب ہے۔ اس صورت میں لاریب مہوب لہ دربارہ استیلاء و قبض و تصرف دایب کا وکیل ہوگا تاکہ اس کی طرف اتصاف ذاتی اور اس کی طرف اتصاف بالعرض صحیح ہو۔ اور جب یہ فرق مسلم ہوگا تو اختیار استرداد آپ مسلم ہوگا اور اس باب میں عاریت و ہبہ میں کچھ فرق نہ ہوگا۔ ہاں بایں وجہ کہ ہبہ وعدہ عدم استرداد کو متفق ہے اور عاریت میں یہ بات نہیں۔ ہبہ میں ایک ملک ضعیف پیدا ہو جائے گی۔ اور اس وجہ سے استرداد کمزور ہوگا۔

خیر یہ ذکر تو اس مقام میں استطرادی تھا مقصود بالذات نہ تھا۔ جو کما فیہی اس کی تحقیق و تفتیح کی طرف متوجہ ہو جائیے۔ نہ اپنا کوئی مطلب ان امور کی شرح و بسط پر موقوف اپنا مطلب ہے تو اتنا ہے کہ جیسے ذات آفتاب کو قلعہ تعلق کسی ادارہ کے قود لازم ہے ایسے ہی قوت استیلاء و غلبہ و قہر و قبض ذات مالک کو لازم ہے اور جیسے دھوپ زمین میں حیث ہو کے حق میں عرض مفارق ہے۔ پر بشرط تعلق فیما بین زمین و قود، ایسی دھوپ زمین کے حق میں لازم اور زمین کا اس طور سے منفرد ہونا بشرط تعلق مذکور آفتاب کو لازم ہے۔ ایسے ہی ملک اموال کے حق میں عرض مفارق ہے۔ پر بشرط تعلق فیما بین قوت مذکورہ و اموال ہی ملک اموال کے حق میں لازم اور اموال کا مملوک بنا بشرط تعلق مذکور قوت مذکورہ کو لازم ہے۔

سو اتنی بات کو سمجھنے کے لئے مضامین مذکورہ بالا کافی ہیں۔ اور اگر کسی تنوہم کی نظر میں کافی نہ ہوں تو نہ ہوں ہماری بات پھر بھی اتنے سے نہیں جاتی کیونکہ اس صورت میں بہت سے بہت کوئی تامل کرے گا تو اسباب معروفہ کے اسباب ملک نہ ہونے میں تامل کرے گا مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ملک بمعنی عرض مفارق اثر تعلق قوت مذکورہ ہے وہ تعلق بطور قبض حاصل نہیں ہوتا نہ ہی بوجہ بیع و شرا و دیگر اسباب معلوم ہی

لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی حاصل وہی نکلے گا۔ بہر حال قوت مذکورہ اور اثر تعلق قوت مذکورہ اعسنی ملک یعنی عرض مقارقی ذات مالک کو لازم ہے۔ مگر قوت استیلاء کو اپنی فعلیت اور ظہور اثر مذکور میں اختیار اور شعور کی حاجت ہے۔ چنانچہ بدیہی بھی ہے اور نیز اکثر اسباب معروضہ ملک کا اختیاری ہونا اس پر دلالت کرتا ہے علاوہ بریں ملک بغرض تصرف و استعمال مطلوب اگر اختیار نہ ہو تو پھر عرض مذکور کا حصول معلوم ورنہ ملک محض ایک اثر متوہم کا نام ہوگا۔ جس کو ملک یعنی مقولہ یا ایک قسم کی اضافت کہئے ملک مہوش عندہ نہ ہوگی۔ جس پر احکام معلومہ اعلیٰ حلت تصرف مالک و حرمت تصرف غیر وغیرہ متفرع ہوں۔ الغرض ملک مہوش عندہ کو اختیار شعور ضرور ہے۔ اور اختیار و شعور خاص احیاء میں سے ہے نباتات و جمادات سے متصور نہیں سو ملک بھی خصائص احیاء میں سے ہوگی۔ مگر چونکہ مالک حقیقی خداوند کریم ہے سوا اس کے جو مالک ہے مالک بجاہزی اعسنی ایک ملک مستعار پروردگار کی طرف سے حاصل ہے تو اس صورت میں صورت خلافت نکلے گی۔

چنانچہ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً، جو جمیع انشاء خلافت کو شامل ہے خلافت ملک ہو یا خلافت حکم وغیرہ اس خلافت ملک اموال کی طرف جو ایک نوع خاص کی خلافت ہے اشارہ بھی موجود ہے واللہ اعلم۔ اور یہ ظاہر ہے کہ خلیفہ کسی کا وہی ہوتا ہے جو اس کا کام کرے۔ اس لئے خلافت ملک کے لئے یہ لازم ہوا کہ خلیفہ خداوندی نگران رضائے خداوندی ہے جہاں اس کی مرضی ہو صورت کرے جہاں نہ ہو نہ کرے یعنی اسراف نہ کرے تاکہ خلافت و وکالت منقلب بغصب و خیانت و بغاوت نہ ہو جائے اور دستور العمل خلفائے ملک اعسنی فرمان واجب الاذعان اعطوا کل ذی حق حقہ کی مخالفت سے ذلت نہ اٹھائے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ لیاقت اور اس خلافت کی وجاہت بعض عقل متصور نہیں تو ملک اموال کے لئے علاوہ اس شعور و اختیار کے جس میں تمام حیوانات شریک تھے۔ عقل و فہم کی ضرورت ہوئی اس لئے ملک خصائص ذوی العقول میں سے ہوئی۔ قبض و استیلاء حیوانات جو اکثر مواقع میں مشہور ہے۔ دربارہ ملک کچھ مفید نہ ہوا۔ یہ بات انسان کے ساتھ مخصوص رہی جمادات و نباتات تو درکنار اور حیوانات بھی اس نعمت سے محروم رہے۔

بالجملہ ملک خصائص انسانی میں سے ہے اور وہ بھی خاصہ لازمہ چنانچہ ابھی مرقوم ہو چکا ہے۔ اس صورت میں لزوم ملک بہ نسبت احیاء لزوم مذہب بہ نسبت جرم آفتاب سے کم نہ ہوگا

اگر ہوگا تو زیادہ ہی ہوگا اس لئے کہ نور آفتاب کے لوازم خارجیہ میں سے ہے اور ملک بمعنی مابہ الملک لازم ماہیت ذوی العقول ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے اور اگر کسی پر ظاہر نہ ہو تو گوینہ کم فہم طویل سخن میں کم فہموں سے بایں نظر ڈرتا ہے کہ ان کے لئے اور الجھنے کا سامان ہو جائے گا۔ پر بایں امید کہ اہل فہم گو روز بروز کم ہوتے جاتے ہیں لیکن تاہم ابھی عالم آباد ہے۔ دل نا شاد کی باتیں کچھ کچھ نقل کرتا ہے۔ اہل معقول لازم ماہیت کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں۔

اول در لزوم و لازم باہم علت و معلول ہوں!

دوم در یہ کہ دونوں معلول علت ثالثہ کے ہوں۔

پہلی صورت میں تو علاقہ لزوم ظاہر ہے۔ دوسری صورت میں وجہ لزوم یہ ہے کہ عیے علت سے معلول جدا نہیں ہوتا ایسے ہی معلول بے علت نہیں ہو سکتا۔ بایں ہمہ عموم کا احتمال نہیں۔ چنانچہ اوپر معروف ہو چکا۔ اس لئے معلول کے ساتھ علت ضرور ہوگی، اور اس علت کے ساتھ اس کے سارے ہی معلول ہوں گے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں معلولات میں باہم تلازم ہوگا مگر چونکہ ایک معلولی کا بہ نسبت دوسرے معلول کے لازم و ملزوم ہونا مجازی ہے کیونکہ اس صورت میں اصل لزوم بین العلة و المعلوم نکلا تو یہ ہیچمدان لازم ذات کو فقط قسم اول ہی میں منحصر رکھتا ہے اور قسم ثانی کو لازم وجود سمجھتا ہے۔ پر لازم وجود خاص نہیں یعنی لازم وجود خارجی یا لازم وجود ذہنی نہیں بلکہ لازم وجود عام ہوگا۔ اور اس صورت میں لازم ماہیت لازم بین بالمعنی الاخص ہی ہوگا۔ چنانچہ اجزاء آئندہ میں ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا۔ بہر حال صفت ذاتی بمعنی مشار الیکہ اس کے موصوف بالذات کے حق میں لازم ماہیت سمجھئے۔ ہاں موصوف بالذات اور موصوف بالعرض کا پہچانا ضرور ہے۔ ورنہ لزوم خارجی بلکہ اتصال اتفاقی باعث مغالطہ ہو جائے تو عجب نہیں۔ پھر یہ لازم ماہیت اگر کسی منفصل کی جانب متعدی ہو تو اس مفعول کے حق میں قطع نظر شرائط تعدی سے تو عرض مفارق ہوگا اور بعد لحاظ شرائط تعدی اگر منفصل اس موصوف بالذات سے مبائن ہے۔ اور وہ شرائط موصوف بالذات منفصل کے ساتھ دائم ہیں تو فقط منفصل کے حق میں لازم خارجی کہلائے گا۔ ہاں باعتبار وجود کے اس صفت مفعول کو بھی کہ بیشتر بلحاظ تفسیر و اضافت مفعول اس کا نام جدا ہو جاتا ہے گو حقیقت میں صفت ہی صفت موصوف بالذات ہے پر بہ نسبت موصوف بالذات بھی لازم وجود خارجی کہہ دیتے ہیں،

جیسے دھوپ کہ حقیقت تو اس کی وہی نور آفتاب ہے، جو آفتاب کے حق میں صفت ذاتی اور زمین کے حق میں بالعرض ہے اور پھر دھوپ جو اس کو کہتے ہیں انصاف عرض کہتے ہیں مثلاً اس سے پہلے اس کا اینام نہیں ہے تو یہ دھوپ جیسے زمین کے حق میں باعتبار صدق کے لازم وجود خارجی ہے۔

باعتبار وجود کے بعد لحاظ شرائط مذکورہ آفتاب کے حق میں بھی لازم وجود خارجی ہے اور اگر امر مباحث نہیں اُسنی بوجہ اختلاط مبادی اشتقاق ایک دوسرے پر محمول ہوتا ہے اور ایک کا خارج میں موجود ہونا اُسنی کلیت سے جزئیّت تک پہنچنا دوسرے کے اختلاط پر موقوف ہے تو مبادی مختلط ایک دوسرے کے لازم وجود خارجی ہوں گے اور نیز بعد تعدی صفت متعدی منفصل کے کسی صفت ذاتی سے مخلوط ہو کر وجود دوسرا نام بلکہ دوسری حقیقت پیدا کر لیتی ہے۔ اس حقیقت حاصلہ کو بھی بظاہر دونوں کا لازم وجود خارجی کہیں گے۔ پر مردان حق مشناس ایک کے جن میں نقطہ دوسرے کی صفت ذاتی اور لازم ماہیت کو لازم وجود خارجی کہیں گے۔ ہاں مجموعہ کو مجموعہ کے حق میں لازم ماہیت کہیں تو عجب بھی نہیں بلکہ مستحسن ہے کیونکہ ہر ایک کی صفت ذاتی کو اس حقیقت حاصلہ کی قیام و قوام میں دخل ہے۔ بالکلہ لازم ماہیت اسی صفت کو کہتے ہیں۔ جس کے تحقق میں نقطہ ماہیت تنہا کافی ہو، کسی اور کی امداد و اعانت یا اختلاط و ارتباط کی حاجت نہ ہو۔ سو یہ بات بجز اوصاف ذاتیہ کے اور کسی کو میسر نہیں اور اوصاف بالعرض اگر ہوتے ہیں تو لازم وجود خارجی ہوتے ہیں اور میرے خیال میں اوصاف انتزاعیہ میں سے اگر کوئی وصف اپنے موصوف کو لازم ہے تو از قسم لازم وجود خارجی ہے مزدوم کے ساتھ خارج میں موجود ہے۔ ہاں سبیل اور اکلیں فرق ہے یہ نہیں کہ وہ خارج میں ہے تو یہ ذہن میں ہے۔ ورنہ لزوم ہی کیا ہوا اور ان اوصاف میں بھی مثل انضمامیات دوسروں کی طرف سے عرض و تعدی ہے۔ مثلاً آسمان پر فوقیت زمین کی طرف سے عارض ہوتی ہے اور زمین پر تحتیت آسمان سے آتی ہے، اور اصل فوقیت زمین کے ساتھ اور اصل تحتیت آسمان کے ساتھ قائم ہے مگر چونکہ کمال لطافت یہ اوصاف متعدی محسوس نہیں ہوتے تو قبل تعدی ان کے لئے کوئی نام تجویز نہ کیا گیا جیسے دھوپ قبل تعدی نور تھا ورنہ یہ استبعاد قیام فوقیت بالعرض اور قیام تحتیت بالسماء مرتفع ہو جاتا اور ان اوصاف کے عرض میں جو دوسروں کی اخافت اور لحاظ کی ضرورت ہے اس کی وجہ بھی معلوم ہو جاتی۔ بالکلہ لازم وجود خارجی وصف بالعرض ہوتا ہے جو دوسری ماہیت سے اس طرف متعدی ہوتا ہے۔ رہی یہ بات کہ واسطہ



فی الثبوت کی دونوں صورتوں میں ذو واسطہ موصوف بالذات ہوتا ہے حالانکہ واسطہ کی ولایت و اعانت ظاہر ہے سو اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ صفت ذو واسطہ کے حق میں صفت ذاتی بمعنی بالذات مقابل بالعرض ہوتی ہے۔ بلکہ یہ مطلب ہے کہ حقہ صفت عارضہ میں واسطہ فی الثبوت مثل واسطہ فی العرض شریک ذی واسطہ نہیں بلکہ یا تو فقط وہ ذو واسطہ ہی متصف ہوتا ہے، یا دونوں ہوتے ہیں۔ پھر ہر ایک کے لئے جدا جدا حقہ عارض ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل واسطہ فی العرض دونوں ایک ہی حصہ میں شریک ہوں ایک متصف بالذات ہو ایک متصف بالعرض ورنہ کون کہہ دیگا کہ وہ رنگ جو کپڑے کو لو واسطہ رنگ یز عارض ہوتا ہے کپڑے کی صفت ذاتی ہے ورنہ ردی سرخی اینٹک وغیرہ کپڑے کے ساتھ دائم قائم ہوتی، نہ عدم سابق ہوتا، نہ عدم لاحق اس کو لاحق ہو سکتا۔ ہاں اجوائیل و کسبہ وغیرہ کی صفت ذاتی کہیے تو بظاہر بجا ہے۔ گو بنظر تحقیق یہ صفتیں ان کے حق میں بھی اوصاف ذاتیہ نہیں یہی وجہ ہے کہ مثل نور آفتاب ان کو بھی لازم وجود خارجی کہتے ہیں، لازم ماہیت نہیں کہتے۔ اوصاف انتزاعیہ ان میں سے اپنے موصوفاً کو اگر کوئی وصف لازم ہو تو میرے خیال میں از قسم لزوم وجود خارجی ہے ہاں ملزم موجودات ذہنیہ میں سے ہے علیٰ ہذا القیاس حرکت قلم و مفتاح جو بوجہ دست متحرک عارض ہوتی ہے قلم و مفتاح بلکہ دست متحرک کے حق میں صفت ذاتیہ نہیں۔ ورنہ لاجرم فیما بین حرکت و قلم و مفتاح و دست دوام ذاتی ہوتا کیونکہ لوازم ذاتیہ ذات کی طرف مستند ہوتے ہیں۔ یعنی ذات ان کی علت ہوتی ہے اور معلول علت سے منفک نہیں ہوتا۔ رہا یہ غلجان کہ اگر حرکت صفت ذاتی بمعنی بالذات نہیں تو بالعرض ہوگی۔ پھر ہر بالعرض کے لئے کوئی بالذات چاہیے سو وہ کون ہے جو متحرک بالذات ہے اور علی الدوام متحرک ہے۔ اور پھر اس کے دست و مفتاح و قلم کے لئے واسطہ فی العرض ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ہیں اس سے کیا کام کہ وہ کون ہے اس کا انکار ممکن ہی نہیں کہ صفت ذاتی موصوف کے لئے دائم ہوتی ہے اور حرکت بالفعل دست و قلم و مفتاح کو دائم نہیں۔ اس صورت میں جواب وہی سب ہی کے ذمہ ہے۔ مگر بایں ہمہ بندہ سمجھتا ہے کہ بالذات و بالعرض شیون و حرکات اہل اقسام کائنات میں سے ہیں۔ عدمیات کو ان باتوں سے سروکار نہیں اور حرکت علمی ہے ان بظاہر وجودی معلوم ہوتی ہے اور وہ بھی اس قدر کہ جو امر وجودی ہے یعنی سکون اس کے سامنے علمی معلوم ہوتا ہے پر بعینہ یہ ایسا ہی قصہ ہے جیسے روز روشن میں آدمی کا سایہ کہ ایک

امر عدی ہے۔ دھوپ پر ایک وجود زائد معلوم ہوتا ہے مگر دھوپ بد نظر ظاہر کوئی شے ہی معلوم نہیں ہوتی معلوم ہوتا ہے تو یہ سایہ معلوم ہوتا ہے یا زمین معلوم ہوتی ہے۔ تعاقب لیل و نهار و توار و نور و ظلمت سے اگر عرض و زوال نور مشہود نہ ہوں تو کسی کو بہ نسبت نور امن یعنی دھوپ یہ گمان نہ ہوتا کہ یہ بھی کوئی شے ہے۔ کچھ کہتے تو سایہ ہی کو سمجھتے شرح اس معامی یہ ہے کہ وجود مطلق کے وجودی ہونے میں تو تامل ہو ہی نہیں سکتا۔ ورنہ وجود ہی عدی ہو تو پھر بجز عدم اور کیا ہے جو وجودی ہو اور جب وجود مطلق وجودی ہے تو وجود مقید بھی لا جرم وجودی ہو گا کیونکہ وجود مطلق تو بوسیدہ عدم ہی مقید ہو گا۔ ورنہ تفسید الشیء بنفسہ لازم آئے گی اس لیے کہ ماوراء وجود ہے تو عدم ہے۔ سو عدم سے اگر مقید نہ ہو گا تو پھر وجود کے لئے وجود ہی مابہ القید ہو گا۔ مگر لحوق عدم بالوجود بطور صریحان تو تصور ہو گا ہی نہیں ورنہ اتصاف الوجود بالعدم اور اتصاف الشیء بغيره لازم آئے گا ہاں لحوق ہو گا تو بطور طریقان ہو گا، اور میں جانتا ہوں کہ طریقان بجز عدم کے اور کسی کا کام ہی نہیں۔ سطوح و خطوط و نقاط جن کے لئے علول طریقانی تجویز کیا ہے۔ غور کیجئے تو انتہاء جسم اور انتہاء سطح اور انتہاء خط کا نام ہے۔ یعنی اس سے آگے جسم و سطح و خط نہیں بالجلد لحوق عدم ہے تو بطور طریقان ہے، یعنی عدم محیط وجود ہے۔ سو اس کا حاصل فقط یہی ہے کہ یہ وجود واسع نہیں ایک وجود قلیل ہے اور وجود قلیل بھی مثل وجود واسع وجودی ہے عدم نہیں جو عدی کیسے۔ بالجلد وجود مقید بھی جو ایک قلیل اور محصور باحاطۃ عدم ہے مثل وجود مطلق جو ایک وجود واسع غیر محصور ہے وجودی ہے عدم نہیں، قلت و کثرت کا فرق ہے مگر عدم لاحق بالوجود کبھی بظاہر بذریعہ وجود دنیا لاحق ہوتا ہے جیسے مکان و زمان مثلاً ایسے مواقع میں نظر ظاہری سے دیکھئے تو تفسید الوجود بالوجود ہوتی ہے پر حقیقت میں تفسید الوجود بالعدم ہوتی ہے کیونکہ تفسید زیر موجود فی الدار کے یہ معنی ہیں کہ اس کا وجود سوا دار کے اور کہیں نہیں۔

سو سبب جو بعد فی الدار کو لازم ہے مفاد عدم ہے نہ مفاد وجود۔ جب یہ بات متفق ہو چکی تو اب اتنا اور خیال فرمائیے کہ سکون میں تفسید وجود بالمكان المعین اور تفسید المكان بالموجود المعین معنی الیوم المعین ہوتا ہے اور وجود مقید حسب تقریر بالا وجودی ہے نہ عدی تو لا جرم سکون وجودی ہو گا اور چونکہ امکان متعددہ باہم جمع نہیں ہو سکتے تو اگر وجود کو ایک مکان کے اختصاص کے بعد دوسرے سے اختصاص حاصل ہو گا تو لا جرم اختصاص اول زائل ہو جائے گا۔ اور زوال اختصاص کی اس جگہ پر یہی صورت ہے کہ وہ وجود معین اس مکان سے زائل ہو جائے۔ سو اس کو بجز عدم اور کا ہے

سے تعبیر کیجئے۔

مگر ظاہر ہے کہ حرکت میں زوال اختصاص مذکور ہوتا ہے۔ گو حصول اختصاص دیگر لازم آجائے اور میں جانتا ہوں جس نے حرکت کو وجودی کہا ہے اس کے لئے یہ حصول اختصاص ہی موجب غلطی ہوا ہے اور کیونکہ غلط نہ کہیے اگر مصداق حرکت یہی اختصاص ہے تو سکون میں اور حرکت میں کیا فرق رہا اور زمان و آن کا فرق لٹکا لئے تو اس سے فقط تفاوت مقدار ثابت ہو گا۔ یا اختلاف طرف سوان دونوں سے اتنا فرق کہ ایک دوسرے میں تقابل جس کو اختلاف ماہیت لازم ہے منظور نہیں اس لئے کہ تفاوت مقادیر اور اختلاف ظروف سے ماہیت نہیں بدلتی اور زوال اختصاص کو دیکھئے تو اس کا عدی ہونا ظاہر ہے اور توارد اختصاصات پر نظر کیجئے تو وہ کوئی امر محض نہیں۔ اس کی حقیقت وہی زوال اختصاص اور حصول اختصاص دیگر ہے۔ سو مابین حرکت و سکون تقابل تضاد کہئے یا تقابل عدم و ملکہ ایک امر ایک کے مقابل ہو گا مجموعہ امرین بالعرض اگر مصداق حرکت ہو بھی تو سکون سے جس میں فقط حصول اختصاص ہے تقابل کیونکر صحیح ہو گا۔ علاوہ یہی حصول اختصاص کو جو سر مایہ سکون ہے توارد اختصاصات سے بلحاظ حصول اختصاص جو توارد کو لازم ہے تقابل ہو ہی نہیں سکتا۔ ورنہ تقابل الٹی بنفہ لازم آئے تقابل ہو گا تو بلحاظ زوال اختصاص ہی ہو گا۔ سو اس میں عدم سے زیادہ اور کیا ہے۔ بالجملہ مصداق حرکت زوال اختصاص مذکور ہے اور وہ لاریب عدی ہے۔ انقسام بالعرض وبالذات سے اس کو کیا کام ہاں اختصاص بمکان یا جو اصل سکون ہے امر وجودی ہے سو اس کو کون کہتا ہے کہ نہ بالعرض ہے نہ بالذات ہے یہ بات لاریب اجسام کے اوصاف ذاتیہ میں سے نہیں ہے چنانچہ قابل الیاد ثلاثہ ہونا خود اثبات جسم میں سے بنے بے اس کے منظور نہیں۔ ہاں اختصاص کسی مکان خاص کے ساتھ البتہ ایک امر عرضی ہے۔ اس مکان خاص کی طرف سے جس میں یہ اختصاص بالذات ہے اس جسم میں بالعرض آجاتا ہے اس پر بھی تسکین نہ ہو تو اب اور صاحب ارشاد فرمائیں۔

بالجملہ جو صفت کسی امر کی امداد و اعانت اور کسی کے ذریعہ اور وسیلہ اور واسطہ سے حاصل ہوتی ہے وہ صفت بالعرض ہوتی ہے بالذات نہیں ہوتی، ورنہ ذات تن تنہا اس کے حصول میں کافی ہوتی اور چونکہ لازم ذات اور لازم ماہیت کے بھی یہی معنی ہیں کہ ذات تن تنہا اس کے حصول میں کافی ہو اور وہ صفت فقط ذات ہی کی طرف مستند ہو تو بالعرض لازم ماہیت انہیں اوصاف میں منحصر ہو گا۔ موصوف کے لئے بالذات حاصل ہوں نہ کہ بالعرض، اس صورت میں لازم وجود

خارجی اگر لازم باعتبار صدق ہے اور اسی کی تخصیص مد نظر ہے تو ملزوم کے حق میں صفت بالعرض ہوگا تاکہ لازم ماہیت اور لازم وجود کا بنسبت ایک دوسرے کے قیَم ہونا صحیح ہو اور عرض مفارقت اور لازم وجود میں باعتبار اتصاف کچھ فرق نہ ہوگا، دونوں جگہ اتصاف بالعرض ہوگا۔ ہاں دوام اور عدم کا فرق رہے گا۔ سو اسی نظر سے کہ ملزوم کے لئے دوام اور علاقہ موجبہ دوام ضرور ہے۔ ضرور ہوا کہ موصوف بالذات اسنی ماہیت کے لئے جو لازم ماہیت کے لئے ملزوم تحقیقی ہے ایک متفصل چاہیئے دوسرے وہ امور جو وسیلہ تعدی صفت ہوں اور موصوف بالذات سے موصوف بالعرض تک لازم موصوف بالذات اسنی لازم ماہیت کو پہنچادیں خواہ ایک امر ہو یا متعدد ایسے ہی امور کو اس پیمبران نے شرائط تعدی تعبیر کیا ہے اور کسی کو فہم ہو تو امید ہے کہ یہ بھی سمجھ جائے کہ اصطلاح قوم میں اسی کو واسطہ فی الشبوت کہتے ہیں۔ پھر یہ واسطہ فی الثبوت اگر تا دوام ذات متفصل اسنی موصوف بالعرض دائم ہے تو وہ وصف متعدی موصوف بالعرض کے حق میں لازم وجود خارجی ہے ورنہ عرض مفارقت، جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب اس طرف توجہ لازم ہے کہ جب بقادر ملک و کلاخ و ملکات جسد نبوی سے بقادر حیات پر استدلال ایسا ہی ہوا جیسا دھوپ سے طلوع آفتاب پر۔ تو اس صورت میں حیات بجائے آفتاب اور قوت تمک اسنی قوت استیلاء و قہر و قبض مذکور بجائے شعاع اور اموال و ازواج مطہرات رضی اللہ عنہم اجمعین اور جسد مبارک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ زمین و در و دیوار و اشجار مثلاً ہوں گے۔ غرض قوت تمک مقابل شعاع اور حیات مقابل آفتاب ہوگی۔

اور یہ پہلے سے معلوم ہے کہ فیما بین آفتاب و شعاع علاقہ لازم خارجی ہے۔ بلکہ تحقیق ملزوم ریختہ قلم اتقرب بھی جو ابی مشرف بلا حظہ ہوئی ہے۔ اس پر دلالت کرتی ہے اور کیوں نہ ہو ذات آفتاب جو نقطہ ایک جسم کر دی ہے ہرگز اس کو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہو کیونکہ نہ اقتضای جمیعت یہ ہے نہ مقتضائے کر دیت اور جسم مع النور کو مصداق آفتاب کہیئے تو نور لازم خارجی چھوڑ لازم ماہیت سے بھی بڑھ کر جزو ماہیت ہوگا مگر اور بھی مزہ میں زبان رکھتے ہیں۔ اس صورت میں ہم کہیں گے حیات کا مصداق حیات مع قوت التملک ہے خیر اس نزاع لاحاصل سے کیا حاصل یہ بات مسلم چھوڑ بی بی کہی کہ نور آفتاب کے حق میں لازم وجود خارجی ہے اور تحقیق علاقہ فیما بین حیات اور قوت التملک کے دیکھنے کے بعد اس میں بھی ان شاء اللہ تامل نہ رہے گا کہ قوت التملک حیات کے لئے لازم ذات ہے بالکل لازم ماہیت وہ ہے کہ بے واسطہ کسی اور امر کے ذات ملزوم اس کو

محقق ہو۔ عام ہے کہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العود فی اگر واسطہ فی العود میں ہے جب تو حاجت بیان ہی نہیں اور واسطہ فی الثبوت ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ واسطہ فی الثبوت کی دونوں قسمیں کار گزار خدمت گزار واسطہ فی العود میں ہوتی ہیں اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی ہو گا تو واسطہ فی العود میں پہلے ہو گا۔ چنانچہ ناظرین تحقیق لزوم پر ان شاء اللہ محقق نہ رہے گا اور ان شاء اللہ اس کی تحقیق آگے بھی آئے گی۔

اس صورت میں کوئی فہم ایسا نظر نہیں آتا کہ قوت تملک مذکورہ اور حیات میں کوئی واسطہ پیدا کرے۔ بالبداہتہ ان دونوں میں علاقہ لزوم ہے اور وہ بھی بے واسطہ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ذات آفتاب اعنی جسم مخصوص کر دی۔ اس بات کو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہوا کرے ورنہ اور اجسام خاص کراجم کر دی سب کے سب منور ہوتے اور عمدہ علامت لزوم ذاتی کی یہ ہے کہ لازم بین بالمعنی الاخص ہو یا بالمعنی الاعم وہ لازم ماہیت ہی ہوتا ہے لازم وجود نہیں ہوتا کیونکہ لازم وجود بشرط امر ثالث لازم ہوتا ہے جس کو واسطہ فی الثبوت کہیں یا بشرط تعدی اس صورت میں ذات ملزوم بے امر ثالث مذکورہ لازم پر دلالت ہی نہ کرے گی جو یوں کہنے کے فقط ذات ملزوم کے تصور کو لازم کا تصور لازم ہے یا فقط ذات ملزوم اور ذات لازم کے تصور کو جزم باللزوم لازم ہے۔ سو ظاہر ہے کہ یہ بات حیات عقلاء اور قوت تملک میں موجود ہے اور آفتاب اور نور میں نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ لزوم ماہیت کو کوئی لزوم نہیں پہنچتا لزوم خارجی ہو یا لزوم ذہنی کیونکہ لازم وجود ذہنی ہی باخارجی فی الحقیقت عرض مفادق ہوتے ہیں امر ثالث کے باندھے ہوئے لازم بن جاتے ہیں۔ لازم حقیقی وہ لازم ماہیت ہے، اور نیز لازم ماہیت فی الحقیقت اور بتطرغائز مساوی ملزم ہوتا ہے عموم کا احتمال یہاں خیال محال ہے کیونکہ ناظرین اوراق کو پہلے معلوم ہو چکا ہے۔

کما ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد کذا لا یصدر عن الواحد الا عن الواحد والعاقل تکفیه الاشارة باقی رہے لازم وجود خارجی وہ بے شک عام ہوتے ہیں بلکہ عام ہی ہوتے ہیں کیونکہ لازم وجود جب ملزوم کے حق میں وصف بالعرض ٹھہرا اور ملزوم اس کے حق میں موصوف بالعرض تو لاجرم موصوف بالذات کو بھی وہ لازم جو اس کا وصف بالعرض ہے اپنے موصوف بالذات کو بھی لازم ہو گا بلکہ بدرجہ اولیٰ اس صورت میں لاجرم لزوم فیما بین قوت تملک اور حیات لزوم فیما بین نور و ذات آفتاب سے بدرجہ اولیٰ ہو گا کیونکہ قوت تملک اور حیات میں احتمال انفکاک نہیں اور نور اور آفتاب میں انفکاک ممکن ہے

اور نیز قوت تسلک کی دلالت وجود حیات پر نور کی دلالت سے جو آفتاب پر کرتا ہے بمذازع برہم  
 کر ہوگی کیونکہ یہاں سوا حیات کے کسی اور چیز سے وجود قوت تسلک متصور نہیں اور نور مذکور کا وجود  
 کچھ آفتاب ہی پر منحصر نہیں ممکن ہے کہ کوئی اور چیز ہو اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جیسے قوت تسلک موجب  
 تساوی و لزوم ذاتی حیات پر بے شبہ و بے شک دلالت کرتی ہے ایسے ہی مملوکیت اموال  
 اور ملکوحیت ازواج اور سلامت جسد بطور معلوم وجود قوت مذکور پر دلالت کرتی ہے۔ یعنی یہاں  
 بھی احتمال عموم نہیں ملکوحیت و مملوکیت مطلقہ قوت مطلقہ پر اور ملکوحیت و مملوکیت مقیدہ یعنی جیسے  
 کسی شخص خاص کی طرف مضاف ہو قوت خاصہ مضاد شخص خاص پر دلالت کرتی ہے غرض ہر طور امور  
 مذکورہ سے وجود حیات پر استدلال کرنا نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھا ہوا ہے،  
 باقی رہی نور آفتاب کی وضاحت اور کمال ظہور اور لوازم حیات کی عدم وضاحت اس فرق کو دیکھ  
 کر کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ نور آفتاب کیفیت دلالت میں لوازم حیات سے بڑھا ہوا ہے اس  
 وضاحت اور عدم وضاحت کا حاصل فقط اتنا ہے کہ نور کی اطلاع ہر کسی کو ہو جاتی ہے اور لوازم  
 حیات پر کوئی کوئی مطلع ہوتا ہے لیکن اطلاع لوازم عام ہو یا خاص مدار استدلال اطلاع لزوم پر  
 ہے اطلاع لوازم پر نہیں سوا اس کا حال پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اطلاع لزوم لوازم ماہیت کی اطلاع کے  
 بعد لوازم ماہیت میں ضروری ہے اور لوازم وجود میں اگر ہوتی ہے تو نظری ہوتی ہے کیونکہ لزوم ماہیت  
 میں تو ذات ملزوم فقط یا ذات لزوم و لازم دونوں مل کر کافی ہو جاتے ہیں کسی اور واسطہ کی حاجت  
 نہیں ہوتی اور لزوم وجود میں بے واسطہ کام نہیں چلتا اور یہ بھی جاننے والے جانتے ہوں گے  
 کہ نظریت اسی کا نام ہے کہ کوئی واسطہ فی العلم تیج میں داخل ہو۔ غرض یہاں اُغنی بجا نب آفتاب  
 لازم ظاہر ہے تو وہاں اُغنی بجا نب حیات لزوم ظاہر ہے لیکن ظہور لزوم ایسا ظہور ہے کہ اس کے  
 ظہور کی وجہ لوازم کو صفت بیشیت حاصل ہو جاتی ہے لیکن لازم لزوم نہ کہلے لگتا ہے اور ظہور لزوم باوجودیکہ کتب  
 من البحرین پھر بھی لوازم کو صفت بیشیت ہاتھ نہیں آتی۔ الغرض لزوم فیما بین حیات و امور ثلاثہ مذکورہ نسبت لزوم فیما بین  
 جسم آفتاب و نور آفتاب قوی ہے تو امور ثلاثہ مذکورہ سے ثبوت حیات پر استدلال کرنا اطلاع آفتاب پر وجود آفتاب سے  
 استدلال کرنے سے قوی ہوگا۔ ہاں اتنی بات مسلم کہ امور ثلاثہ مذکورہ سے وجود حیات پر  
 استدلال کرنا استدلال اتنی ہے اور اس استدلال میں وضع ثانی سے وضع مقدم کو دریافت  
 کیا جاتا ہے اور یہ علم منطق میں محقق اور مبرہن ہے۔ کہ وضع ثانی نتیجہ وضع مقدم نہیں ہوتی۔ دوسرے  
 یہ کہ امور ثلاثہ میں سے انبیاء کے اموال میں میراث کا نہ ہونا ہمنوز محل نزاع ہے شیعہ اس

کو تسلیم نہیں کرتے۔ معہذا عدم تواریث انبیاء سے ان کی حیات کو ثابت کرنے میں مصداقہ علی المطلوب ہے کیونکہ بشہادت دیباچہ اصل غرض اثبات حیات سے تصحیح حدیث لا نودث اور حکم حدیث لا نودث تھی۔ پھر جب حدیث مذکور ہی کے وسیلہ سے حیات ثابت ہونے لگی تو قصہ ختم ہو چکا۔

تیسرے یہ کہ سلامت اجساد انبیاء علی الاتصال استمرار حیات پر دلالت نہیں کرتا اگرچہ دولجو بلکہ پھر دو پھر کے لئے روح کو بدن سے کچھ تعلق نہ رہے اور انقطاع کلی ہو جائے اور بعد ازاں پھر بدستور روح و بدن میں وہی علاقہ سابق عود کر آئے تب بھی بدن میں کچھ فساد نہ پایا نہ ہوگا۔ لیکن اس صورت میں نہ نکاح قائم رہے گا نہ ملک اموال باقی رہے گی بلکہ یہ تعلق ثانی از قبیل حیات اخروی ہوگا غایۃ مافی الباب اور دوسرے سے بعد حیات حاصل ہوئی سو اس میں کیا قباحیت ہے آخر حصول حیات اخروی میں بھی تقدم و تاخر مسلم الثبوت ہے۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے اول قبر سے اٹھنا حدیثوں میں مصرح ہے ان تینوں خدشوں کے سوا چوتھا خدشہ یہ ہے کہ:

علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازدواج مطہرات کو ان کے امہات ہونے پر مبنی اور متفرع کیا ہے۔ حیات بنوی کا ثمرہ نہیں سمجھا ہی وجہ ہوئی کہ منکوحہ بنوی غیر مدخولہ بہا کے نکاح کو سلف سے لے کر خلف تک سب نے جائز رکھا ہے۔ اگر علت ممانعت نکاح حیات بنوی ہوتی تو مدخولہ بہا کی ہی کیا خصوصیت تھی مدخولہ بہا اور غیر مدخولہ بہا دونوں کا نکاح امتیوں کو حرام ہوتا۔

یہ چار خدشے جو مذکور ہوئے ان میں سے پہلا خدشہ تو امتیوں استدلالوں کو مخدوش کرتا ہے باقی تین باقی ایک ایک استدلال کو مخدوش کرتے ہیں علاوہ بریں پانچواں ایک معارضہ موجود ہے وہ یہ ہے کہ اول تو آپ کی وفات اور آپ کا انتقال ہزاروں آدمیوں نے آنکھوں سے دیکھا۔ دوسرے جناب باری عز اسمہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں: اِنَّكَ هَيَّتَ وَالْهَوَ مَيِّتُونَ جس کے یہ معنی ہیں کہ تم بھی مرنے والے ہو اور وہ بھی مرنے والے ہیں۔ پھر جب جناب باری عز اسمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کی خبر دیں۔ اُدھر ہزاروں کے سامنے آپ کا انتقال ہو چکا ہو۔ متواتر قرآن بعد قرن یہ خبر چلی آتی ہو کہ آپ مدینہ منورہ میں مدفون ہیں تو پھر آپ کا زندہ ہونا کیوں کر مسلم ہو

سکتا ہے۔ ہاں خدا کی خبر اور خبر متواتر سے زیادہ اگر کوئی دلیل قوی ہو اور اس سے آپ کی حیات ثابت ہو جائے تو بحکم قواعد تعارض تسلیم بھی کیا جائے۔ اب اگر آپ کی حیات مسلم بھی ہو تو بعد اس کے کہ آپ کا انتقال حسب فرمودہ خداوندی ہزاروں نے آنکھوں سے دیکھ لیا اور ان کے واسطے سے ہم کو خبر پہنچ گئی اس حیات کو یا تو حیات ثانی کہا جائے گا یا مثل حیات شہداء سمجھا جائے گا مگر ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں مفید مطلب صاحب رسالہ نہیں اس کی غرض تو اس رد و کد سے یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیوی علی الاتصال اب تک برابر مستمر ہے اس میں انقطاع یا تبدل و تغیر جیسے حیات دنیوی کا حیات برزخی ہو جانا واقع نہیں ہوا۔ چنانچہ بعض مضامین دیباچہ اس پر شائد ہیں یعنی غرض اصلی اہل تحریر سے مدافعت طعن میراث فدک تھی سودہ جب ہی ہو سکتی ہے کہ حیات نبوی حیات دنیوی ہو اور پھر وہ بھی علی الاتصال برابر مستور چلی آتی ہو ورنہ حیات شہداء اور حیات ثانی مانع ترتیب میراث نہیں اور علی ہذا القیاس مانع اجازت نکاح ازدواج نہیں چنانچہ ظاہر ہے۔

غرض یہ پانچ خدشے ابھی باقی ہیں اور پھر ہر ایک خدشہ قابل لحاظ اور لائق التفات ہے اس لئے بترتیب ان خدشات کے جوابات موضوع ہیں ملاحظہ فرمائیے گا  
اول خدشہ کہ جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ استدلال آتی ہے تو دھوپ سے آفتاب کے طلوع پر استدلال بھی آتی ہے وہ اگر مفید یقین ہے تو یہ پہلے ہے وہ نہیں تو یہ بھی نہ ہی مگر دھوپ کے مفید یقین طلوع ہونے میں کسی کو شک نہیں اس لئے استدلال معلوم کے مفید یقین ہونے میں بھی متردد نہ رہنا چاہیے ہاں اس استدلال اور اس استدلال میں اگر کوئی فرق معتد بہوتا تو مضافہ بھی نہ تھا اور جب دونوں استدلال من کل الوجوہ ایک ہی سے ہوئے بلکہ امور ثلاثہ معلوم سے حیات پر استدلال نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھ کر ہوا تو کیا نال ہے اس صورت میں وضع تالی منہج وضع مقدم ہو کر نہ ہو ہماری بلا کے ہمیں افادہ یقین کافی ہے سودہ بفضلہ تعالیٰ پہلے ہی حاصل ہے۔

دوسرے یہ کہ استدلال اتنی میں علی جمیع التقادیر وضع تالی کو منہج وضع مقدم نہ کہنا دلیل کم فہمی ہے لہذا ہم بہت کا مساوی ماہیت ہونا کچھ بہت دیر نہیں ہوئی جو ثابت ہو چکا۔ پھر وضع تالی منہج وضع مقدم نہ ہو اس کے کیا معنی وہ نہ ہزار با یقین جن کے یقین ہونے کا تمام عالم کو



یقین نہ پھرتی نہ رہیں گے۔ دھوپ سے آفتاب کو سمجھنا اور کسی کی آواز دیوار کے پیچھے سے سن کر اس کو پہچان لینا اور معجزات سے انبیاء کی نبوت پر ایمان لانا اور علامات مندرجہ تورات و انجیل وغیرہ کتب مقدسہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچان لینا جو قوت یقین میں اپنی اطوار کے پہچاننے کے برابر ہے چنانچہ آیت **يَعْرِضُ قُوَّتَهُ كَمَا يَعْزِفُ قُوَّتَ ابْنَاءِ هَمٍّ** اس کی گواہ ہے۔ یہ سب یقین جن کا یقینی ہونا یقینی ہے یقینی نہ رہیں گے بلکہ خود خداوند کریم کی معجزہ جو عوام کو بمشادہ عالم حاصل ہوتی ہے یقینی نہ رہے گی۔ **عَلَىٰ بُدَا الْقِيَاسِ اِلٰى اِيْمَانِ** کا ان کے معاملات سے مومن سمجھنا اور کفار کا ان کے معاملات سے کافر سمجھنا اور اسی طرح ایک و بد کا پہچاننا اور سچے جھوٹے کا جانتا جو بوسیدہ آثار اُمّی معاملات حاصل ہوتا ہے۔ یہ سب علوم رائیگاں جائیں گے اور یہ احکام لا تقدر ولا تحصى جو ان علوم پر متفرع ہوتے ہیں مترتب نہ ہونے پائیں گے اور چونکہ اس مقام میں ہماری غرض یقین سے فقط اتنی ہی ہے کہ موجب ترتب احکام و آثار جو مکے ایسا یقین نہ ہی کہ جیسا توحید و رسالت وغیرہ کے لئے بکار ہے تو مومن و کافر و صادق و کاذب و نیک و بد کے ایمان و کفر و صدق و کذب و نیکی و بدی کے ادراک کو اگر کوئی ظنی بھی کہے چنانچہ مقتضائے تعریف یقین دلائل جو کتب فہیون و دانشمندی بلکہ کتب عقائد میں مندرج ہے یہی ہے تو ہمیں کچھ مضرب نہیں کیونکہ ہم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کے لئے ایسے یقین کے خواستگار نہیں کہ وہ ہم سنگ یقین توحید و رسالت ہو فقط اس قدر کافی ہے کہ منشاء ترتب آثار و احکام ہو گئے اگر اہل فراست کے نزدیک بعد اس کے کہ امور ثلاثہ مذکورہ سے حیات کو دریافت کریں حیات کا یقین توحید و رسالت کے یقین سے کم نہ ہو گو بایں وجہ کہ یہ اعتقاد عقائد ضروریہ میں سے نہیں اس کا حاصل نہ ہونا بلکہ اس کا الکار موجب کفر نہ ہو جیسے آفتاب کو دیکھ کر آفتاب کا الکار موجب کفر نہیں چہ جائیکہ بوسیدہ دھوپ دریافت کیجئے اور پھر الکار کیجئے۔ الغرض استدلال اتنی اور وضع تالی علی العموم غیر مفید و غیر منتج نہیں ہاں یوں کہئے کہ اگر کوئی لازم یا اثر یا مسبب معلول ایسا ہو کہ اس کے ملزوم یا مؤثر یا اسباب یا علل کثیر ہوں اور پھر ان میں سے کسی ایک کی تخصیص یعنی ایک کا تحقق اور باقیوں کا عدم تحقق بدلیل ثابت نہ ہو تو ایسے لازم سے مثلاً اس کے کسی ملزوم خاص پر استدلال نہیں ہو سکتا اور ایسے لازم کی مثلاً وضع کسی خاص ملزوم کی وضع کی منتج نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید یہ لازم کسی اور ملزوم سے پیدا ہوا ہو اور اگر کوئی لازم ایسا ہو کہ اس کا ملزوم مثلاً فقط ایک ہی ہو یا بہت

ہوں پر ایک کی تخصیص بدلیل ثابت ہو جائے تو پھر یہ استدلال لاجرم مفید یقین اور وضع تالی منتج وضع مقدم ہوگی۔

سو استدلال مذکورہ سب اسی قسم کے ہیں یعنی جس لازم یا اثر وغیرہ سے مثلاً اس کے ملزوم یا موثر پر استدلال ہے تو اس کے لئے ملزوم یا موثر فقط وہی ایک اس کا مدلول ہے جیسے دھوپ اور آفتاب کی مثال میں یا ملزوم و موثر وغیرہ تو کثیر ہیں پر بدلیل ایک ملزوم و موثر خاص کی تخصیص ثابت ہوگئی جیسے خوارق کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت پر دلالت کرنا۔ یعنی ہر چند خوارق انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ ساحروں اور کامنوں سے بھی ایسے وقائع وقوع میں آتے ہیں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام کا اول تو موصوف بصفات حمیدہ ہونا مثل صدق و عفاف و زہد و خیر خواہی و خلاق جو کد تجارت کثیرہ اہل عصر پر داغ ہو گئے تھے۔ دوسرے دعویٰ نبوت کر کے خوارق کا دکھانا صاف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ منشاء خوارق مشہورہ نبوت ہی ہے سحر و کھانت نہیں ورنہ اول تو ساحروں اور کامنوں کو ان صفات سے کیا سروکار وہ طالب دنیا ہوتے ہیں اور اہل دنیا میں صفات مذکورہ تو کہاں ان کے اعتداد البستہ ہوتے ہیں۔ دوسرے ساحر و کامن بھی دعویٰ نبوت کر کے اگر خوارق مطلوبہ اور معجزات مدعوہ دکھلا دیں تو پھر عوام کو تمیز نبی غیر نبی کی ممکن ہی نہیں جو مورد نکاح خداوندی ہو سکیں ہاں ایسا شخص کہے کچھ دکھلا دے کچھ تو کچھ لعین نہیں۔

باقی رہی یہ بات کہ امور ثلاثہ مذکورہ کے لئے ملزوم فقط حیات متعلقہ ہی ہے یا اور امور بھی ہیں پر کسی دلیل سے حیات کی تخصیص ثابت ہوگئی سو ظاہر نظر میں گو تعداد اسباب و ملزومات امور مذکورہ معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ سلامت جسد کے لئے کئی تیل شہد وغیرہ اشیاء حافظ قوی میں ڈال دینا یا گھڑی دو گھڑی کے لئے حیات منقطع ہو کر پھر حیات کا عود کر آنا اور حرمت نکاح ازدواج کے لئے نسب و مصاہرت و رضاع وغیرہ اسباب محرمہ کا پیش آنا اور عدم توریت کے لئے قتل و اختلاف دین وغیرہ اسباب حرمان کا موجود ہونا سب ہو سکتے ہیں لیکن قطع نظر اس کے ان تینوں باتوں کے اور اسباب مذکورہ یہاں بالقطع موجود نہیں اس موقع خاص میں یعنی سلامت جسد نبوی اور حرمت نکاح ازدواج مطہرات اور عدم توریت اموال مقبوضہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اگر غور فرمائیں تو ایک وہی حیات ہے اور کوئی امر

مذکورہ میں سے ہو ہی نہیں سکتا۔ نہ یہ کہ ہو تو سکتا ہے پر ہے نہیں۔ شرح اس معام کی یہ ہے کہ ہم مطلقاً سلامت جسد سے بقاء حیات پر استدلال نہیں کرتے جو یہ احتمال ہو کہ شاید اسباب مذکورہ میں سے اور کوئی سبب موجب سلامت جسد ہو حیات نہ ہو یا حیات ہی ہو پر عرضہ قلیل کے لئے منقطع ہو کر پھر عود کیا ہو بلکہ حکم حدیث زمین پر اجساد انبیاء علیہم السلام کے حرام ہونے سے استدلال کرتے ہیں سو سوا کے حیات کے اسباب مذکورہ کی صورت میں بقاء بدن نہ بوجہ حرمت یا احترام ہے بلکہ بوجہ موانع خارجیہ ہے اگر یہ موانع نہ ہوتے تو زمین سب مہضم کر جاتی علاوہ بریں احترام کی تو کوئی وجہ نہیں صور مذکورہ میں جسد مردہ میں کیا احترام و عزت آگئی رہی حرمت بمعنی مشہور سو وہ اگر ہوتی تو وہ بوجہ ناپاکی ہوتی سونا پاکی کا یہ حال ہے کہ پاخانہ جو سب ناپاکیوں سے زیادہ ناپاک ہے وہ تو زمین پر حرام نہ ہو تھوڑے عرصہ میں سب کھاپی کر برابر کر دے۔ اجساد انبیاء جن کے مطہر و مقدس ہونے پر یہ اضافت ہی گواہ ہے بوجہ ناپاکی اس پر حرام ہو جانے ہاں حیات کو موجب حرمت کہتے اور حرمت کو احترام پر مبنی رکھتے جیسے آدمی کے گوشت کی حرمت کہ اس کا سبب ناپاکی نہیں عزت و احترام ہے تو البتہ یہ بات قابل قبول ہے کیونکہ حیوانات نباتات سے محترم اور نباتات جمادات سے پھر حیوانات میں بنی آدم اور بنی آدم میں سے مومنین اور مومنین میں سے بھی انبیاء سب سے زیادہ محترم اور جمادات میں زمین سب سے زیادہ کمتر اور عزت میں سب سے کم سو اگر اس پر وہ چیزیں جو اشرف و اعلیٰ ہیں حرام ہوں تو کچھ عجب نہیں خصوصاً بنی آدم اور ان میں سے اہل ایمان اور انبیاء علیہم السلام لیکن ظاہر ہے کہ بعد مرگ جسد مردہ منجملہ جمادات ہو جاتا ہے تو اس صورت میں انبیاء علیہم السلام کو اگر بعد وفات زندہ نہ کہتے مردہ کہتے ان کے اجساد کا حیوان بھی ہونا صحیح نہیں چہ جائیکہ انسان بلکہ اس صورت میں ان کے اجساد کو داخل جنس نباتات رکھنا بھی غلط ہے۔ پھر حرام ہونے کی کون سی وجہ ہے۔

الغرض وجہ حرمت احترام ہو تو ہو اور وہ در صورت حیات تو ممکن ہے ورنہ ممکن نہیں رہی یہ بات کہ بوجہ احترام یا ناپاکی غیر ذوی العقول پر کسی چیز کے حرام ہونے نہ ہونے کے کیا معنی اس طرح کی حرمت ذوی العقول کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر ذوی العقول میں وجوب و حرمت وغیرہ محض بمعنی طبیعت و خاصیت و غیر طبیعت و غیر خاصیت ہوں تو ہوں اگر کوئی صفت غیر ذوی العقول میں سے کسی کی خاصیت اور طبیعت ہے تو اس کو بہ نسبت اس

کے مامور بہ اور اس صفت کے عدم یا اس کی ضد کو حرام کہہ دیا ہو گا سو اس کا جواب یہ ہے کہ ملفوظات انبیاء علیہم السلام کے تقبیح سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ غیر ذوی العقول کی نسبت امر و نہی فقط موقع طبیعت و عدم طبیعت ہی میں وارد نہیں ہوئے۔ چنانچہ اجساد انبیاء کی حرمت سے حرمت کا موقع غیر طبیعت میں وارد نہ ہونا تو خود ظاہر ہے اگر مخالف طبیعت ہی کا نام حرام تھا تو طبیعت ارضی تو اسی بات کو مقتضی تھی کہ اجساد انبیاء کو کھالیتی باعتبار طبیعت ارضی تو ان کے اجساد میں اور ادروں کے اجساد میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا اور آیت کیا نکادہ

کُوْنِیْ بَرَّ دَا وَّ سَدَا مَّا سَے خلاف طبیعت مامور ہونا آشکارا ہے سو امر و نہی سے علی العموم طبیعت و غیر طبیعت مراد لیسا تو صحیح نہیں۔ صبح ہے تو یہ ہے کہ حیوانات بنانا جمادات بھی جن کو غیر ذوی العقول کہتے ہیں بشہادت کلام اللہ و احادیث رسول اللہ علوم و ادراک رکھتے ہیں اور وہ بھی مکلف ہیں ان کے لائق ان کے لئے بھی احکام ہیں۔ منجملہ ان احکام کے ان کے امور طبیعی بھی معلوم ہوتے ہیں جیسے حضرت یوشع علیہ السلام کا آفتاب کو یوں کہنا کہ تو بھی مامور ہے یعنی اپنی سیر میں یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس شخص کے خطاب میں جس نے بہار پر لعنت کی تھی یہ فرمانا کہ لعنت نہ کر یہ مامور ہے اس پر دلالت کرتا ہے مگر چونکہ ازل تو ان کا ذوی العقول ہونا جو مدار تکلیف شرعی ہے۔ مخفی نظر عوام کو اس تک رسائی نہیں دوسرے ان میں تعمیل احکام میں علی اللہوم پائی جاتی ہے یعنی اپنے طبائع پر قائم ہیں اور یہ شان مکلفین یعنی جن و بشر سے بہت مستبعد ہے تو یہ ان کے علوم اور ادراکات و ارادات کا اختفا اور دوام تعمیل احکام کا استبعاد اہل عقل قاصرہ کے لئے جن کو کم عقل معقولی کہتے ہیں اور پھر یہ امور جو حیات کے خواص مفاد میں سے ہیں بزعم خود ظاہر بینوں کو لازم حیات نظر آتے ہیں باعث انکار معنی حقیقی امر و نہی ہو جاتا ہے مگر حق یہی ہے اور اہل حق جن کا دیدہ بصیرت کشادہ ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ سوا جن و بشر سب اپنے اپنے کام پر بارادہ و اختیار قائم ہیں مگر چونکہ مثل جن و بشر ان میں عصیان خداوندی نہیں اور اس سبب سے ان کا حال یکساں رہتا ہے۔ دوسرے خواص و اعضا جو طریق ادراک اور خدام ادراک ہیں اور تنفس و کلام و گفتگو وغیرہ جو آثار ادراک و خواص حیات میں سے ہیں پائے نہیں جاتے تو ان کا ارادہ مخفی و مستتر ہے اہل معقول جن کو عقل سے بہرہ کم ہے اس کو طبیعت کہتے ہیں اور اس کی تعریف میں فاعل بے ارادہ کہہ کے اپنی بے عقلی ظاہر کرتے ہیں کہ ان نہیں جانتا کہ فاعل بے ارادہ ایک مفہوم بے مصداق بلکہ ممتنع ہے فعل کے لئے فاعل میں ارادہ

شرط ہے ورنہ اس کا فعل نہیں کسی قاسر کا فعل ہے۔ بہر حال فعل فاعل ارادی اور قسری میں منحصر ہے فعل طبعی ظاہر میں قسم ثالث ہے ورنہ غور سے دیکھو تو انہیں میں داخل ہے۔

الغرض اہل عقل قاصر جن کو مقبول کہتے ہیں بعض مامورات غیر ذوالعقول کو طبعی اور اس کے مخالف کو خرق عادت یا بالخاصہ کہتے ہیں اور اہل حق دونوں کو تمیل حکم ربانی سمجھتے ہیں اور کیوں نہ سمجھیں جہاں بوجہ تصدیق نبوی باوجود مرور دھور اور طول زمانہ کے بے دیکھے اجساد انبیاء علیہم السلام کو زیر خاک سالم تسلیم کرتے ہیں۔ نباتات و جمادات میں حیات و ادراک و ارادہ کو اگر ان کے فرمانے کے موافق تسلیم کر لیا تو کچھ تعجب نہیں یہاں تو بہت سے آثار علم و خبر کی خبر بھی دیتے ہیں کدو وغیرہ کئی پیل میدان میں سطح زمین پر پھیلتی ہے اور اسی میدان میں یا اس کے قریب و جوار میں اگر کوئی چیز لکڑی وغیرہ کے اقسام سے کھڑی یا گڑی ہوئی ہو یا کوئی رسی وغیرہ کا ایک سر اس کے پاس کی چیز میں اور دوسرا سر کسی اور چیز میں لیکن اوپنی بندھا ہوا ہو تو پھر وہ پیل اس پر لیٹ لیٹ کر اوپر چڑھ جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی درخت علی الاستقامت سیدھا اوپر کو جاتا ہو اور اتفاقات سے کوئی چیز اوپر ایسی آجائے کہ یہ درخت اگر برابر بڑھتا چلا جائے تو اس میں رک جائے تو یہ قاعدہ مقرر ہے کہ وہ درخت جب اس کے قریب پہنچے گا تو ایک طرف مڑ جائے گا۔ شعور ہو تو یہ بات خالی علم و شعور سے معلوم نہیں ہوتی۔ ایسے دفاع نادرہ کو جو گاہ و بے گاہ واقع ہوں پھر ان سے بھی تحصیل نفع یا نقصان سے بچاؤ چلتا ہو امور طبعیہ پر محمول کرنا خلاف وجدان ہے اگرچہ کم فہم کو اس کی گنجائش پھر بھی باقی ہے کہ اسے بھی ایک طبعی بات کہے۔

الغرض تقید انبیاء اور اتباع رسل علیہم السلام کیجئے تو سب جگہ کیجئے اجساد انبیاء کے صحیح و سالم رہنے پر ایمان ہے تو اس پر بھی ایمان ہے قدرت خدا میں دونوں داخل مرتبہ امکان میں دونوں برابر تاویل جیسے کیجئے جب کوئی محال لازم آئے۔ نباتات و جمادات کے محکوم و مامور ہونے میں کیا خرابی ہے بلکہ عموم حکومت خداوندی نکلتا ہے۔ غایت مافی الباب بوجہ جامعیت حقیقت انسانی کردہ تمام حقائق کو جامع ہے انسان کی نسبت ادا و نوہی بکثرت ہوں اور نباتات و جمادات کی نسبت بجز یاد خداوندی اور تعمیل احکام مخصوصہ جن کو اہل ظاہر طالع کہتے ہیں اور کوئی امر و نہی نہ ہوا نہ ہو بھی تو کمتر ہو جیسے زمین کی نسبت اجساد انبیاء علیہم السلام کے کھانے کی ممانعت اس تقریر کے بعد یہ احتمال بھی باقی نہیں رہتا کہ وجوب و حرمت سے ایسے مواقع میں مقتضائے وجوب و حرمت یعنی دوام فعل یا دوام عدم فعل مراد ہے۔ وجہ ارتقا کی یہ ہے کہ مومن حقیقی وجوب و حرمت کو

چھوڑ کر یہ معنی مجازی جب مراد لیجئے کہ معنی حقیقی مذہب نہیں۔ سو یہ بات جب سچی کہ حیات محال ہوتی اور جب بشہادت انبیاء حیات ثابت ہوگئی تو پھر کیا کلام ہے۔

الغرض حرمت مذکورہ حکم ایمان حقیقی ہے اور مبنی اس حرمت کا ناپاکی تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اجساد مقدسہ مطہرہ انبیاء علیہم السلام اگر بالفرض ناپاک تھے اور اس وجہ سے زمین پر حرام ہوئے تو ہمارے تمہارے جثہ ہائے ناپاک تو بدرجہ اولیٰ ناپاک تھے۔ بدرجہ اولیٰ حرام ہوتے۔ علیٰ ہذا القیاس گو موت وغیرہ اور ناپاکیاں اول حرام ہوتیں اس صورت میں ہونہ ہو سبب حرمت کا احترام ہوگا کیونکہ اسباب حرمت انہیں دو میں منحصر ہیں اور احترام اجساد جب ہی منظور ہے کہ مادہ حیات اور لعلق روح باقی ہو۔ ورنہ جسم بے روح منجملہ جمادات ہے اس کو زمین پر چنداں فوقیت نہیں جو فرق عزت و احترام پیدا ہو اور نہ ہی حرمت اس پر متفرع ہو باقی بعض شہداء و صلحاء کے اجساد کا بعد از مدہ طویلہ میح و سالم مشہود ہونا علیٰ ہذا القیاس کنگرہ و کی جڑ کی ہڈی کا سالم رہنا چنانچہ حدیث صحیح اُس پر دل میں قطع نظر اس کے کہ اسی طرح علی الدوام رہنا کی دلیل سے ثابت نہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ بوجہ حرمت ہی ہو جو ان کے لئے بھی حیات کا اثبات ضروری ہو جیسے ہم تم بعض اشیاء بوجہ حرمت نہیں کھاتے خواہ بوجہ احترام ذات طعام ہو۔ جیسے انسان کا گوشت یا بوجہ احترام مکان طعام جیسے حرم کے جانور کا گوشت یا بوجہ ناپاکی ہو جیسے خنزیر وغیرہ اور بعض اشیاء بوجہ محبت یا بامید نفع جیسے پٹے ہوئے کبوتر وغیرہ یا سواری یا برداری کے اونٹ و بیل اور بعض چیزیں بوجہ ادب جیسے ٹکائے بیل کسی پیر کا عطیہ ہو اور بعض اشیاء بوجہ عدم رغبت اور بعض اشیاء بوجہ عدم قدرت جیسے پیرا کہنہ سال شکستہ دندان سخت چیزیں مثل چوڑی وغیرہ کے نہیں کھا سکتے اور بعض اشیاء بوجہ موانع خارجہ جیسے جیسے شہد باندیشہ ایذا نہ بخور نہ کھا سکے ایسے ہی زمین کے نہ کھانے کے لئے بھی دودھ کثیر ہوں ان میں سے انبیاء کے اجسام کے نہ کھانے کی وجہ تو احترام ذاتی ہو اور شہداء و صلحاء کے اجسام کے نہ کھانے کی وجہ مثلاً ادب ہو اور کنگرہ و کی ہڈی کے نہ کھانے کا باعث مثلاً عدم قدرت ہو یعنی بوجہ سختی اس کو نہ کھا سکتی ہو۔ علاوہ بریں انبیاء کے سوا اگر ان کے بعض اتباع میں بھی مادہ حیات ابدان کے اجسام کے ساتھ لعلق روح باقی رہتا ہو اور بوجہ حیات وہاں بھی حرمت احترامی ہو تو ہمارا کیا نقصان ہے۔

ہمارا دعویٰ تو یہ ہے کہ انبیاء زندہ ہیں یہ نہیں کہ اور کوئی مثل انبیاء زندہ ہی نہیں ہاں چونکہ انبیاء کی زندگی بوجہ علم نبوت معلوم ہے تو وہ دونوں حکم باقی اٹنی حرمت ازدواج اور عدم تواریث اموال قابل

تکلیف اور بالیقین واجب العمل ہوں گے اور اوروں میں بوجہ نہ معلوم ہونے حیات کے کسی وجہ سے دونوں حکم باقی کی تکلیف شارع کی طرف سے صادر نہ ہوئی۔ بہر حال ہمارا استدلال حیات انبیاء پر نفس سلامت اجساد سے نہیں جو احتمال سبب دیگر یا شبہ انقطاع حیات ہر ہم جو اثبات حیات کہتے ہیں تو حرمت اجساد سے استدلال کرتے ہیں

اور حرمت حسب تحریر بالا بے حیات متصور نہیں ورنہ اسباب حادثہ قوی اگر موجب سلامت جسد میں توقع نظر اس کے کہ جو اسباب اس بات میں معدوم ہیں جیسے گھی تیل شہد سرکہ اس جگہ بالیقین نہیں تو فصیح مضمون حرمت کی کوئی صورت نہیں کیونکہ موانع مذکورہ کی صورت میں نہ کھانے کی ایسی مثال ہے جیسے مکھیوں کی میٹھ زنی کے اندیشہ سے شہد کو نہ کھائیے۔ یا محافظان سرکاری کے اندیشہ سے نہر کے گھاس پھوس کی طرف جو حقیقت میں مباح الاصل ہیں۔ نیت نہ دوڑائیے مگر ظاہر ہے کہ اس کو حرمت پر متفرع نہیں کہہ سکتے اور انقطاع حیات یعنی تھوڑی دیر کے لئے مر کر پھر زندہ ہو جانے کی صورت میں زمین کے کسی جسم کو نہ کھانے کی ایسی صورت ہے جیسے کسی جانور کو ذبح کر کے چھیل چھال کر پکا رکھیے اور قبل اس کے کہ کھانے پائیں کسی کے اعجاز یا کرامت سے وہ پھر زندہ ہو جائے یعنی جیسے قبل ذبح بے کئے اس کے گوشت کو بحالت زندگی نوچ کر کھانا حرام تھا اور علیٰ هذا القیاس بعد زندگی اسی طرح سے کھانا حرام ہے اور مابین ان دونوں حالتوں کے حلال تھا پر کھانے کی فرصت نہ ملی ایسے ہی در صورت انقطاع حیات حلت میں کچھ شک نہیں پر بوجہ قلت فرصت زمین کھانے نہ پائے اور اس وجہ سے وہ جسد سلامت رہ جائے تو کچھ عجب نہیں لیکن یہ سلامتی بوجہ حرمت نہیں۔ غرض سلامتی جسد بوجہ حرمت جس سے ہم استدلال کرتے ہیں وہ بجز حیات متصور نہیں اور جب اس سبب کے لئے فقط ایک ہی سبب ہو جس کو حیات کہتے ہیں تو اس سبب سے حیات پر استدلال قوت اور افادہ یقین میں ایسا ہی ہوگا جیسے دھوپ سے اور نور سے آفتاب کے طلوع پر استدلال قوی اور مفید یقین ہے جیسے نور بقدر مذکور کے لئے بجز آفتاب اور کوئی سبب نہیں ایسے ہی سلامت اجساد بطور مذکور کے لئے بجز حیات کے کوئی سبب نہیں رہا۔ حیث امکان میں ہونا وہ دونوں جگہ برابر ہے اگر اجساد بطور مذکور کے لئے سوا حیات کے اور سبب بھی ممکن ہے تو نور بقدر مذکور کے لئے بھی آفتاب کے اور سبب ممکن ہے۔ مگر یہ امکان جیسا یہاں قاضی یقین نہیں تو ہاں بھی نہ ہوگا اس امکان کے سبب آفتاب کے یقین میں تردد کرنا جساد و جسم میں داخلہ سے اور صاحب دہ کو

وہی کہا جاتا ہے یہاں بھی یہ نرزد داخل وہم رہے گا اور صاحب تردد وہی کہلانے لگا اور یہ فرق ظہور نور اور وضوح آفتاب اور اعتقاد سلامت جسد نبوی اور استنار حیات جس کی وجہ سے اس کو شمس نور آفتاب ہر کوئی محل استدلال میں نہیں لاسکتا اور حیات مثل آفتاب ہر کسی کو اس طرح سے معلوم نہیں ہو سکتی ہمارے دعویٰ میں قارح اور ہمارے مطلب کے مخالف نہیں اس لئے کہ مدار استدلال چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا۔ ملازمت پر ہے ظہور دلیل اور وضوح مدلول پر نہیں ایک استدلال کو دوسرے استدلال کے ساتھ قوت و ضعف میں تشبیہ بشرط مساوات کیفیت ملازمت صحیح ہے اگرچہ ایک استدلال میں دلیل اور مدلول ہر عام و خاص پر واضح ہوں اور دوسرے میں خفی لیکن دلیل و مدلول اگرچہ ہر عام و خاص پر واضح ہوں۔ استدلال جب ہی بن پڑے گا کہ دلیل و مدلول میں ارتباط ملازمت معلوم ہو پھر اس کے بعد اس دلیل کا اختصاص اس مدلول کے ساتھ معلوم ہو ورنہ دلیل و مدلول میں کتنی بھی وضاحت کیوں نہ ہو استدلال متصور نہیں سو اس باب میں نور سے آفتاب پر استدلال کرنا اور سلامت جسد سے حیات پر استدلال کرنا دونوں برابر ہیں۔ اگر استدلال حیات میں یہ دونوں باتیں ضروری ہیں تو استدلال آفتاب میں بھی دونوں ضروری ہیں ہاں چونکہ نور مذکور اور اس کا اختصاص آفتاب کے ساتھ ہر خاص و عام کو معلوم ہے اس لئے اس طریق سے آفتاب کو ہر کوئی دریافت کر سکتا ہے اور سلامت جسد اور اس کا حیات کے ساتھ اختصاص کسی کسی کو معلوم ہے تو اس طریق سے حیات کو بھی کوئی کوئی دریافت کر سکتا ہے لیکن بعد اطلاع سلامت جسد معلوم اور بعد اطلاع اختصاص سلامت جسد حیات کے ساتھ ہے سلامت جسد سے حیات پر استدلال کرنے والا اور نور سے آفتاب پر استدلال کرنے والا دونوں برابر ہیں اس تقریر سے جیسا سلامت جسد بطور مذکور کا اختصاص حیات کے ساتھ ثابت ہوا ویسا ہی تمیز سے خدشے کا جواب بھی بخوبی واضح ہو گیا۔

ربا حرمت نکاح ازدواج مطہرات اور عدم توریت کا حیات کے ساتھ اختصاص سو اس میں سے اول کے اختصاص کی تویہ وجہ ہے کہ ہم مطلق حرمت نکاح سے استدلال نہیں کرتے جو کسی کم عقل کو سو حیات نبوی کسی اور سبب کا احتمال ہو بلکہ اس حرمت سے استدلال کرتے ہیں کہ جو تمام امت کے لئے اپنا ہو یا بیگانہ عام ہو سو ایسی حرمت بحر حیات زوج یا عدت اور کسی وجہ سے منظور نہیں کیونکہ اول تو اسباب حرمت مندرجہ رکوع حُرْمَتٌ عَلَیْکُمْ اَمْهَاتُکُمْ الخ وغیرہ میں سے کوئی سبب ایسا عام نہیں کہ تمام اہل ایمان کو اس کی وجہ سے کسی خاص عورت سے نکاح حرام ہو



ایسا سبب ہے تو زندگانی زوج یا عدت ہے جس پر لفظ والمحصنات دلالت کرتا ہے باقی کسی اور سبب کا احتمال ایسا ہی سمجھیے جیسا کہ بقدر معلوم کے لئے سوا آفتاب کے اور شمس کا احتمال کیونکہ جیسے نور بقدر معلوم کئے لئے آج تک سوا آفتاب کے کوئی سبب دیکھا نہ سنا ایسا ہی حرمت عامہ کے لئے سوا زندگانی زوج یا عدت کوئی علت دیکھی نہ سنی۔ علاوہ بریں جملہ واحل لکم ما وراء ذلکم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سوا اسباب مذکورہ کے حرمت کے لئے اور کوئی سبب مقصود ہی نہیں اس صورت میں حرمت عامہ کے لئے سوا زندگانی زوج اور عقد کے اور کوئی سبب نہ ہوگا۔

باقی رہا اختصاص عدم توریث سواں کا جواب اول تو یہ ہے کہ حدیث لا نورث میں وراثت بمعنی مورد وثیت کی نفی ہے وراثت بمعنی وارثیت کی نفی نہیں یعنی اصل وراثت ہی کی نفی ہے یہ نہیں کہ اصل تو موجود ہے پر موانع خارجیہ مانع ظہور اثر ہیں جیسے ایام سفر میں فرضیت صوم بمعنی مقتضائے نسبت عبودیت و معبودیت موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روزہ رکھ لیا جائے تو ادا ہو جاتا ہے پر موانع خارجیہ مانع ظہور اثر ہیں اگر بہرہ اتمام سفر قبل حصول فرضیت ادا مہ جائے تو اثر فرضیت یعنی عقاب و عتاب مترتب نہ ہوگا مانع خارجی یعنی وفور رحمت خداوندی بلحاظ مشقت اس اثر کو ظاہر نہیں ہونے دیتی لیکن ظاہر ہے کہ اس حال میں اور حال قبل تشریف آوری رمضان میں زمین آسمان کا فرق ہے وہاں یوں نہیں کہہ سکتے کہ اصل حکم صوم موجود ہے ورنہ لازم آتا کہ صوم قبل رمضان ادا میں مسوب ہو جاتا تو ظاہر حال یعنی عدم عقاب میں اس زمانہ کا روزہ نہ رکھنا اور بطور مذکور یعنی حالت سفر میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا برابر ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب غور فرمائیے۔

لَا نُورِثُ فَرَمَا ہے لَا یَرِثُنَا أَحَدٌ نہیں فرمایا اگر لَا یَرِثُنَا أَحَدٌ فرماتے تو بے شک حکم کمال حقیقت شناسی اور کمال بلاغت جو کمال اہل تدقیق و تحقیق یہ سمجھتے کہ مورث کی جانب کچھ عذر نہیں پر وارث کبھی وجہ سے محروم کیا اور لَا نُورِثُ میں یہ اشارہ ہے کہ یہاں مورد وثیت ہی صحیح نہیں وارثوں کی وارثیت درکار اور مورد وثیت کے صحیح نہ ہونے کی ہرگز حیات اور کوئی علت نہیں۔ صاحب مال اگر زندہ ہے گویا مرگ ہو اس کا مال اس کی ملک میں رہے گا، اس کے وارث اس کے دین پر ہوں کہ نہ ہوں قاتل ہوں کہ نہ ہوں۔ عرق اس کی جانب صفت مورد وثیت ہی نہیں اور اس کا مال محل میراث ہی نہیں چہ جائیکہ کسی کے وارث ہونے کی ذمہ داری کیونکہ مورد وثیت کی مورد وثیت وارثوں کی وارثیت سے بالذات مقدم ہے جیسے معبود مطلق کی معبودیت یعنی وہ بات جو مشاعرہ استحقاق عبادت ہے عباد کی عبادت سے مقدم بالذات ہے۔ اگر یہ نہ ہوتا تو خدا میں بھی

مثلاً اور معبودوں کے استحقاق عبادت نہ ہوتا۔ اہل موروثیت و معبودیت انتزاعی جو بعد تعلق وراثت اور صدور عبادت مورث اور خدا کی جانب ثابت ہوتی ہے۔ البتہ وراثت اور عبادت سے متاخر ہے کیونکہ اس صورت میں مورث و معبود مفعول وراثت اور عبادت بمعنی ما وقع علیہ الفعل ہے جو مصطلح نجات ہے اور وقوع فعل بے شک صدور فعل سے متاخر ہے اور پہلی صورت میں مفعول بمعنی من یقتضی وقوع الفعل علیہ ہے اور استحقاق اور اقتضاء صدور فعل صدور فعل سے لاجرم مقدم ہے۔ دہی یہ بات کہ مقتضی تعلق وراثت کون چیز ہے سو وہ موت مورث ہے اور وہ بے شک وراثت وراثت اور تعلق وراثت سے مقدم ہے اور نظر بظاہر مفہوم گو موت و موروثیت مراد نہ ہوں پر مصداق کو دیکھتے تو مورثیت وہ خود موت ہی ہے اور اس صورت میں صراحتاً اس حدیث سے نفی موت انبیاء نکلتی ہے۔ غرض لا نورث میں مصدر مجهول یعنی مبنی للمفعول بمعنی من وقع علیہ الفعل کی نفی نہیں مصدر مبنی للمفعول بمعنی من یقتضی وقوع الفعل علیہ کی نفی ہے۔ کیونکہ مصدر مبنی للمفعول بمعنی ما وقع علیہ الفعل کا عدم مصدر مبنی للفاعل کے عدم کی فرع ہے۔ جیسے اس کا وجود و تحقق اس کے وجود و تحقق کی فرع ہے۔ اس صورت میں مقتضاء حقیقت شناسی اور کمال علم اور بلاغت یا لغہ بنوی صلعم یہ نہ تھا کہ فرع کی نفی کرتے اور درباب نفی اصل لوگوں کو تردد میں ڈالتے کیونکہ فرع کی نفی کو اصل کی نفی لازم نہیں بلکہ اصل کی نفی کرتے جس سے اصل و فرع دونوں کی نفی ہو جاتی اور لفظ مختصر رہتا، اور مطلب دو بالا ہو جاتا یعنی لا یرثنا احد فرماتے۔

علاوہ بریں جملہ ما ترکنہ صدقہ بھی باعتبار مبنی ابویٰ صحیح ہو سکتا ہے کہ مورثیت بمعنی اقتضاء وقوع فعل وراثت ہو چنانچہ عنقریب واضح ہو جائے گا۔ الغرض لا نورث فرمانا اور لا یرثنا احد فرمانا خالی نکتہ سے نہیں اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ وہ ان شاء اللہ ہی فرق ہے جو معروف ہوا۔

اور اسگھاف ظاہر ہے کہ انبیاء بدستور زندہ ہیں کیونکہ عدم اقتضاء وقوع فعل وراثت زوال حیات کی صورت میں تو منظور نہیں مقصود ہے تو حیات میں مقصود ہے لیکن انبیاء کی زندگی زیر پردہ عارض ظاہر بینوں کی نظروں سے مستور ہے مثل امت ان کی موت میں زوال حیات نہیں چنانچہ ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا۔

علاوہ بریں ما ترکنہ صدقہ جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متروکہ انبیاء صدقہ ہے اس کو مقتضی ہے کہ کوئی متصدق بھی ہو سو وہ سوائے ذوات انبیاء علیہم السلام اور کون ہو گا۔

پران کا تصدق ہونا جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ وقت تصدق بقید حیات ہوں اور وقت تصدق بشہادت ہاں تر کناہ وہ زمانہ ترک ہے اور ترک اس جگہ بوجہ موت متحقق ہوا تو لا جرم وقت ترک ہو وقت موت ہے انبسیار زندہ ہوں گے اور ان کی موت ان کی حیات کی سائر ہوگی یعنی یہ موت رافع و دافع نہ ہوگی۔ چنانچہ ان شاء اللہ یہ بات آئندہ خوب آشکارا ہو جائے گی۔

اس جگہ سے اہل فہم پر روشن ہو گیا کہ ہاں تر کناہ صدقہ اور لا نودث میں علاقہ علیہ و معلولیت و اصلیت و فرعیہ ہے۔ ظاہر میں تو ہاں تر کناہ صدقہ حکم سابق کے لئے موقع علت میں معلوم ہوتا ہے لیکن اگر برعکس کہنے تو زیادہ انسب ہے بلکہ وہی صحیح ہے کیونکہ مضمون جملہ لا نودث جو حکم تقریر گذشتہ تھی وہ ہے اہل ہے اور چونکہ یہ اصل مانع ترتب و تعلق میرا ہے۔ اور ہر بوجہ عروض موت ظاہری چلکشی و پردہ نشینی قبر۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امویاں تصرف سے معذور اس لئے اس کی ضرورت ہوئی کہ اپنے کارکن کو اپنے اموال کا جمع خرچ بتلا جائیں۔ غرض مضمون لا نودث باعث بیان ہاں تر کناہ صدقہ اور ہاں تر کناہ صدقہ اپنے صحت میں مضمون لا نودث کا محتاج اور یہ دونوں محلی ایک دوسرے کے مؤید و مصحح اور ہر ایک بالاستقلال حیات انبسیار پر شاہد کیونکہ عدم موروثیت اور تصدق دونوں حیات کے ساتھ مخصوص ہیں۔ بحر حیات اور کسی صورت میں یہ دونوں باتیں متصور نہیں لیکن ارباب فہم پر پوشیدہ نہ رہے کہ حیات انبسیار اگر مانع ہے تو مانع موروثیت انبسیار ہے مانع وراثت انبیاء نہیں ہو سکتی سو کیا عجب ہے کہ انبسیاء اپنے آباء و اجداد کے بشرطیکہ ان کے آباء و اجداد انبیاء نہ ہوں وراثت ہوئے ہوں۔ اور یہ جو احادیث صحیحہ میں فقط لفظ لا نودث پر اکتفا کیا ہے اور لا نودث جیسے زبان زد اکثر عوام ہے نہیں بڑھایا تو اسی واسطے نہ بڑھایا ہو اور اگر بالفرض وہ لفظ لا نودث بھی صحیح ہو تو اس کی وجہ محض رعایت لزوم فیما بین اخذ و عطا ہو یعنی دنیا میں اولاً بدلہ ہے لیسا ہے تو دینا بھی ہے اور دینا نہیں تو لینا بھی نہیں۔

اب عرض یہ ہے کہ ناظرین تحریر پڑھنا پر بخوبی واضح ہو گیا کہ امور غلطہ مذکورہ خواص حیوۃ میں سے ہیں عوارض عامہ میں سے نہیں جو ان سے استدلال حیات پر نادرست ہو اور جب استدلال صحیح ہوا تو اس کی کیا پریشی ہے کہ یہ استدلال راقی ہے یا لٹی علیٰ هذا القیاس اس کا کیا اندیشہ کہ یہاں تو وضع تالی وضع مقدم پر استدلال ہے۔ یہ کیوں کر درست ہو گا۔ اب تسہیل فہم اور تفہیم و مشت ناظرین کے لئے خلاصہ جواب خدشہ اول معروض ہے نہ

وہ یہ ہے کہ بوجہ اپنی جہونے استدلال معلوم کے جو یہ اعتراض واجب ہوتا تھا کہ استدلال اپنی میں وضع تالی منج وضع مقدم نہیں پھر کیوں کر مطلوب معلوم ثابت ہو گا تو اس کے جواب میں پہلے اول تو یہ کہ عدم انتاج بوجہ احتمال عموم تالی ہے۔ سو یہاں بالبداہتہ معلوم ہے کہ سوائے حیات امور مثلاً کے لئے اور کوئی سبب ہی نہیں۔ ہونہ ہو حیات ہی ہو گی۔ اس صورت میں تالی کو عام تھی لیکن اس جگہ ایک خاص امر معین یعنی حیات میں منحصر ہے۔

دوسرے یہ کہ تالی عام ہے نہیں یعنی ہر امر اور ثلاثہ میں سے حیات ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ یہاں عموم ہی نہیں جو کچھ اندیشہ ہو۔ اب لازم یوں ہے کہ قد شر ثانی کا جواب بھی رقم کیجئے ناظرین اوراق منتظر ہوں گے۔

جناب من! عدم توریث کا ہنوز محل نزاع ہونا مسلم اول تو ہمیں اہل حق سے کام ہے یہ کیا کچھ تھوڑی بات ہے کہ اہل سنت کا پرانا عقیدہ جس پر اعتقاد مقلدانہ تھا محقق ہو جائے۔ شیعہ راہ پر نہ آئے تو بلا سے دوسرے شیعہ کہاں تک تین پانچ کریں گے۔ ایک دلیل اگر بطور منظرہ ناتمام رہ گئی تو کیا نقصان اور بہت دلیلیں ہیں کچھ پہلے کسں کچھ ہو کچھ آگے ان شاء اللہ سنو گے بایں ہمہ ایسی دلیل کی ضرورت ہے تو بیٹے و

توریث اگر ہنوز محل نزاع ہیں ہونا مسلم پر نزاع دو قسم کے ہوتے ہیں ایک نزاع معقول دوسرا وہ جس کو دھینگا دھینگا کہتے ہیں۔ سو کسی چیز کے ہونے نہ ہونے میں اگر قسم اول کا نزاع ہے تو اس سے کسی شئی پر استدلال قابل سماعت نہ ہو گا۔ ورنہ وہ نزاع قابل سماعت نہ ہو گا۔ چنانچہ اہل فہم پر آشکارا ہے مگر یہ بھی اہل فہم پر آشکارا ہے کہ دلیل دو قسم کی ہوتی ہے عقلی یا نقلی اور نقلی کا قوت وضعف باعتبار احوال رواۃ اور اتصال سند ہوتا ہے اگر راوی اچھے سے حافظہ ضابط فہم ہوں اور سند متصل ہو تو باتفاق فریقین وہ روایت واجب القبول ہو گی۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ روایت لا نورث مانتو کنا صدقہ بہ ہر صفت موصوت پھر انکار کے کیا بچتا۔

اگر ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ شیعوں کے نزدیک بڑے ہیں تو ان کی برائی کی کیا دلیل، اگر برائی بھی فدک کا میراث میں نہ دینا ہے تب تو مصادره علی المطلوب ہے اور اگر غضب خلافت ہے تو اس کا حال مفصل تو کتب مطولہ مثل اذاتہ الخفاء و تحف اشاعریہ وغیرہ سے معلوم ہو گا۔ پر کچھ کچھ تو رسالہ بدیۃ الشیعہ سے بھی واضح ہو جائے گا۔ یہاں اس رد و کد کی گنجائش نہیں۔ پر اس قدر مسموع ہے

کہ غصب کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ایک منصوبہ منہ دوسرے قہر غاصب سو یہ دونوں مفقود  
 اول کے مفقود ہونے کی توبہ دلیل ہے کہ ابوبکرؓ سے پہلے اہل حل و عقد نے بلکہ سوا ان کے  
 اوروں نے بھی کسی سے بیعت کی ہی نہ تھی جو غصب کی توبہ آتی اور دوسرے کے مفقود ہونے کی وجہ یہ ہے  
 کہ قبل اختلاف ابوبکر صدیقؓ نے کسی پر جبر نہیں کیا بلکہ لوگوں نے درباب اختلاف ان پر جبر کیا اور وہ جبر کرتے بھی لوگ  
 بھروسہ پر زور دے رکھے نہ تھا۔ باقی تخیلات مجنونانہ کو ایسے مقامات میں دستاویز بنانا دیوانوں کا کام  
 ہے۔ چونکہ تاریخ اہل سنت بوجہ بدگمانی قابل استناد نہیں لازم یوں ہے کہ اس قصہ میں نصاریٰ  
 وغیرہم سے تحقیق کیجئے ان کو تو ابوبکر صدیقؓ سے کام نہ عمر فاروقؓ سے، بلکہ سب زیادہ انہیں کے  
 دشمن کیونکہ باعث برہمی دولت یہود و نصاریٰ دونوں تھے اور اس پر بھی خاک ڈالئے۔ اس روایت  
 کی تکذیب کی وجہ بزم شیعہ مخالفت قرآن ہے سو اس کا حال رسالہ ہدیۃ الشیعہ میں بخوبی واضح ہو  
 گیا اس رسالہ کے دیکھنے والے پر ان شاء اللہ پوشیدہ نہ رہے گا۔ کہ اس روایت اور آیات قرآنی  
 میں ہرگز مخالفت نہیں بلکہ اس درجہ کو وفاق ہے کہ باہم توحید یک دیگر ہیں اور کلام اللہ کے مخالف ہی ہی  
 مگر بزم شیعہ کلام اللہ کی مخالفت کیا مضر ہے کلام اللہ جو اب عالم میں موجود ہے وہ تو ان کے نزدیک  
 کلام ربانی ہی نہیں بیاض عثمانی ہے۔ دل کافی کلینی کے مخالف ہوتے تو مضائقہ نہ تھا۔ سوانح ابن اثیر  
 ہدیۃ الشیعہ کو یہ بھی معلوم ہو گا کہ یہ روایت روایات کافی کلینی سے دربارہ عدم توریث انبیاء کچھ  
 کم ہوگی زیادہ نہ ہوگی اور اسے بھی جانے دیجئے بڑی مخالفت کی وجہ تو یہی ہے کہ آیت  
 یُوَصِّیْکُمُ اللّٰهُ فِیْ اَوَّلٰی دَکُمْ اور آیت وَهَبْ لِّیْ مِنْ کَدِّکَ وَلِیْسَ اَبْرَہٰمَ  
 اور آیت وَوَرِثَ سُلَیْمٰنُ دَاوُدَ سے میراث انبیاء ثابت ہوتی ہے دو اخیر کی آیتوں  
 سے میراث انبیاء کا ثبوت تو ظاہر ہے۔ یہی آیت اول وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور امتوں کو دونوں کو عام  
 ہے۔ اس لئے آپ ہی اس حکم میں داخل ہوں گے۔ پھر عموم لا نورث کہاں رہا۔ سو دو اخیر کی آیتوں  
 سے میراث کا ثبوت جب ممکن ہے کہ نَحْنُ نَرِثُ الْاَرْضَ وَمَنْ عَلَیْهَا سے میراث کا ثبوت  
 ہر کے اور یُوَصِّیْکُمُ اللّٰهُ ثمرت میراث نبوی جب ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت اول تو سلم ہو  
 اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مردہ ہی نہیں بلکہ زندہ ہیں تو پھر آیت یُوَصِّیْکُمُ اللّٰهُ اذْہ حدیث لا نورث  
 میں کیا تخالف رہا، اور اس پر بھی قناعت نہ کیجئے عدم توریث کے قصہ کو اصل سے جانے ہی دیجئے  
 ہم امور ثلاثہ میں سے فقط اُن دو باتیں ہی پر اکتفا کرتے ہیں لیکن یہ دو بھی کم نہیں۔ ان میں سے ہر ایک  
 حیثیت پر دلالت کرنے میں کافی دانی ہے۔ جسے نذر آفتاب فقط آفتاب پر دلالت کرنے میں کافی

ہے۔ پھر جب ایک لڑ آفتاب دلیل آفتاب بن کے تو یہاں دیے دیے دو میں ظاہر ہے کہ حیات ان دو ہی سے بلکہ ان میں سے ہر ایک سے ثابت ہو گئی تو عدم توحید کا ثبوت آپ ظاہر ہے اور یہ بھی روشن ہو گا کہ روایت کا ثبوت اور اس کی قوت کچھ اسی میں منحصر نہیں کہ اس کی سند ہی اچھی ہو اگر کوئی آیت یا روایت صحیحہ اس کے مصدق ہو تو یہ تصدیق آیت و روایت کافی ہے اول تو حیات قابل انکار نہیں۔ ہاں منکر بے عقل کا اعتساب نہیں وہ انکار کر بیٹھے تو کون مانے ہے مزین دو انگشت کی زبان کافی ہے۔ اس لئے کلام اللہ کی سند میں کوئی لازم ہوئی۔ اول خداوند کریم قرآن مجید کی شان میں فرماتا ہے:

مُصَدِّقٌ لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ سَوَاءٌ يَدِينَهُ تَوْرَتٌ أَوْ انجِيلٌ أَوْ فُرْقَانٌ أَوْ ذِكْرٌ أَوْ آيَاتٌ نَّاظِرَةٌ  
 سابقہ ہیں۔ بہر حال ایک دوسرے کو تصدیق کرنا موجب صدق ایک دیگر ٹھہرا دھر آیات مشابہات کے بعضے اکابر نے یہی معنی کہے ہیں کہ ایک آیت دوسری آیت کے مشابہ اور مطابق ہے۔ چونکہ ایک میں مضمون ہے دوسری آیت کا اور دوسری آیت کا مضمون اکثر جگہ اس کا مصدق ہے۔ غرض مصدق لما بین یدہ ہونا دوبارہ بیان اعتبار کلام اللہ مذکور ہوا ہے سو حدیث لا نورث بزعم شیعوں بحکم الرشد یقیض علی نقض حضرت صدیق اکبرؓ کو کاذب و کذاب جانتے ہیں بوجہ کہ بصدیق اکبرؓ مزموعی شیعہ اگر ضعیف بھی ہو تو تب بھی بوجہ تصدیق آیات مشعرہ بقار نکاح ازدواج مطہرات و روایت سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام پھر یہ روایت قابل اعتبار ہوگی۔ ہاں مجھوٹوں اور بے دینوں کی بات کو خلاف واقع ہونا لازم ہوتا تو ایک بات بھی تھی پر ایسی بات کوئی نادان ہی کہے تو کہے اگر ایسی روایتیں مخالف واقع ہی ہو کر تیں اور ضعیف روایتیں سچی ہو جائیں کہ تیں تو ردایات ضعیف سے امر دائمی کا دریافت کر لینا صحاح سے لیا رہا ہل ہوتا صحاح میں تو گنجائش تر دہ بھی تھی ضعات میں تردد سے مطمئن ہو جاتے جو بضر ضعیف سنتے اس کی نقیض کو یقینی سمجھا کرتے ہاں ہر اگر ایسا ہوتا تو روایت لا نورث اور آیات مشعرہ بقار نکاح ازدواج مطہرات متضمنہ سلامت جسمیں مطابقت ہی کیوں ہوتی۔ علاوہ بریں خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَنَا عَوَّبُهُمْ وَلَوْ دَرَدُوهُ ...  
 إِلَى اللَّهِ سَوَّلَ وَإِلَى الْأُولَى الْأَمْرُ مِنْهُمْ لَعَلَّهُمَّ يَكْفُرُونَ مَتَّعَهُمْ  
 یہ استنباط خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سوا قوت سند اعتبار روایت کے ایک یہ بھی صورت ہے کہ عقل بے واسطہ کسی امر کے یا بواسطہ اخبار صحیحہ کے اس کی تصدیق کرے ایسی ہی

یہ آیت اِنْ جَاءَ وَكُفُّوا فَاِسْقُوا بِسَبَبِهَا فَتَبَيَّنُوا اسی بات پر دلالت کرتی ہے کیونکہ تین ہی ہے کہ مضمون خبر کو عقل تسلیم کر لے ورنہ مضمون سربستہ ہزار کی خبر سے بھی واضح نہیں ہوتا۔  
 حروف مقطعات کے معنی اور استواء علی العرش کی حقیقت اور دیدارِ خداوندی کی کیفیت باوجود اس تو اثر قرآنی کے آج تک نہ کھلی۔ بالحد جس خبر کی مصدق عقل یا نقل ہو اس کو صادق ہی سمجھنا چاہئے اگرچہ اس کے راوی ضعیف ہی کیوں نہ ہوں اور اب تک بھی سمجھ میں نہ آیا ہو تو ایسی کچھ پرتھر پڑیں۔ مگر تاہم اتمام حجت کے لئے ایک مثال معروض ہے۔

کہ اگر دو شخص کبھی کے بہرے یکا یک اپنی شنوائی کا دعویٰ کریں اور ایک دوسرے سے باتیں کریں تو ہر ایک کی شنوائی دوسرے کی شنوائی کی مصدق ہوگی اور پھر

## مثال

اس پر ایک حکایت معروض ہے:

حضرت سید الطائفہ جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک شخص کو مضطرب اور بے قرار دیکھ کر وجہ پوچھی تو اس نے عرض کیا کہ اپنی والدہ کو جہنم میں دیکھتا ہوں آپ نے اس سے تو کچھ نہ فرمایا پر موافق اس حدیث کے جس میں پچھتر ہزار یا لاکھ بار کلمہ طیبہ کے ثواب پر وعدہ مغفرت ہے اسی قدر کلمہ جو آپ کا پڑھا ہوا تھا اس کی والدہ کی روح کو بخشا ہر چند ابھی اس سے کچھ ذکر نہیں کیا تھا جو اس کو مسرور پایا۔ اس حزن سابق کے بعد اس خوشی کی علت پوچھی تو اس نے کہا کہ اب میں اپنی والدہ کو جنت میں دیکھتا ہوں اس پر آپ نے فرمایا کہ اس جوان کے مکاشفہ کی صحت حدیث معلوم سے معلوم ہوئی اور حدیث مذکور کی صحت اس کے مکاشفہ سے معلوم ہوئی سو جسے حدیث معلوم باعتبار سند و ضیف تھی پر بطریق مذکور اُس کی صحت منکشف ہوئی۔ اسی طرح حدیث لا نورث کو اگر صحیح سمجھ لیجئے تو کیا نقصان ہے۔ مکاشفہ میں تو احتمال خطا بھی تھا یہاں تو آیات و روایات مصححہ موجود ہیں اور حکایت مذکورہ میں احتمال وضع ہو تو ہر چند اس کا وضعی ہونا ہمارے مدعا کے مخالف نہیں کیونکہ مثال میں تو فرض بھی کام دے جاتا ہے مگر تاہم یوں سمجھ کر کہ سیاہ دلوں کا مکاشفہ کی بات سے راہ پر آنا تو معلوم اس نام سے ان کے حق میں الٹی اور مگر ہی کا اندیشہ ہے اس لئے ان کی فہم کے موافق ایک اور مثال واضح لکھتا ہوں:

فرض کیجئے دو مرد عادل کسی ایک بات پر متفق ہوں اور تیسرا کوئی جھوٹا آدمی ایسی بات کہے کہ ان دونوں کی بات کے مؤید ہو تو جیسے ان دو کی ہر تیسرے کی بات کی مصدق ہے اس تیسرے کی خبر ان دو کی خبر کی مؤید ہوگی ایسی ہی ماخذ سلامت جسدا اور مخالفت نکاح انداز

## مثال

مطہرات تو حدیث "لا نورث" کی مصدق اور یہ حدیث ان دونوں کے مافذ کی مؤید ہوگی۔

غرض ذکر حدیث "لا نورث" جیسے اہل حق کی حق میں مثبت مدعا ہے مخالف و منکر کے لئے بھی بوجہ تائید مذکور کی قدر جائز ہے۔ علاوہ بریں یہ ایک حدیث اگر شیعوں کو مسلم نہیں تو نہ یہی اور ایسی روایات اور آیتیں ہیں کہ نہ میراث کی آیتوں کے مخالف نہ کسی اور آیت کے معارض، پھر بایں ہمہ دربارہ اثبات حیات مؤید ان میں سے ایک تودہ روایت جس کا حاصل یہ ہے کہ جس نے میرے مرنے کے بعد میری زیارت کی تو گویا اس نے جیسے جی میری زیارت کی، اہل فہم پر روشن ہو گا کہ عرض اس کلام سے تسکین خاطر حرمین مشتاقان دیدار سرور دین ہے جو کم نصیبی سے آپ کی زیارت سے محروم رہے موانع خارجی کے باعث آنے نہ پاس کے یا آپ کے بعد اس عالم میں آئے سو تکیں جب ہی مقصود ہے کہ آپ زندہ ہوں۔ محبان ایمانی کو ملاقات پس پردہ بھی کافی ہے۔ آنکھوں سے نہ دیکھا نہ سہی عبد شہ بن مکتوم کو جو نبی سنا تھے باوجود محرومی دیداریوں نہیں کہہ سکتے کہ دیدار سے محروم رہے دوسرے وہ روایت جس کا یہ مضمون ہے کہ جس نے حج کیا اور میری زیارت نہ کی تو اس نے مجھ پر جفا کی۔

تیسرے وہ روایتیں جن سے انبیاء کا قبور میں نماز پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔

چوتھے وہ روایت جسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بالخصوص قبر میں نماز پڑھنا ثابت ہے۔ پانچویں معراج کی روایت جس سے انبیاء گزشتہ کار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنا اور ہر ترتیب معلوم آسمانوں میں ان سے ملاقات کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ ان روایات میں بعض روایات کا باعتبار سند کے چنداں قوی نہ ہونا مضر نہیں۔ چند ضعیف باہم مل کر ایسی طرح قوی ہو جاتے ہیں۔ جیسے بہت سے احاد مل کر متوازن جاتے ہیں۔ یہاں تو نقطہ ضعات ہی نہیں در ضعیف ہیں تو دویح بھی میں رہی آیتیں سو ایک تو ان میں سے یہ آیت ہے:

وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ

لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا۔

کیونکہ اسی میں کسی کی تفسیر نہیں آپ کے ہم عصر ہوں یا بعد کے امتی ہوں اور تفسیریں ہر تو کو ملے ہو آپ کا وجود تربیت تمام امت کے لئے یکساں رحمت ہے کہ کچھ امتیوں کا آپ کی خدمت میں آنا اور استغفار کرنا اور کرنا جب ہی مقصود ہے کہ آپ قبر میں زندہ ہوں اور اگر اہل عصر کی ساتھ یہ فضیلت مخصوص تھی تو آیت



النَّبِيِّ أَوَّلِيَّ بِأَمْرِ مَنِ مِّنَ النَّفْسِ وَازْوَاجَهُ أُمَّهَاتِهِمْ

کے دونوں جگے جدا جدا آپ کی حیات پر ایسی طرح دلالت کرتے ہیں کہ ان شاء اللہ قرآن کے ماننے والوں کو تو گنجائش انکار ہتی نہیں اور جو شخص قرآن کے انکار سے موافق حدیث ثقلین لایب داخل زمرہ گمراہان ہو چکا اس کی راہ پر لانے کی کوئی تدبیر نہیں۔ غرض جو لوگ کلام اللہ کو یا من عثمانی کہہ کر خدا کی آیات سے اپنے خیالات و اہمیات کو مقدم سمجھتے ہیں وہ لوگ تو اپنے عقیدے کے موافق بھی بشہادت حدیث مذکورہ گمراہ ہوں گے وہ نہ مایں تودہ جانیں پر مومنان باخلاص کو بعد استماع تفسیر آیت مذکورہ ان شاء اللہ تسلیم دعویٰ معلوم لازم ہوگا۔ مگر چونکہ مدافعت خدشہ حرام بھی اکی آیت کی تفسیر پر موقوف ہے۔ خدشہ حرام کی تقریر یاد دلا کر بعد کو اپنے جی کی باتیں عرض کروں گا۔ اس لئے تقریر خدشہ حرام اول معروض ہے۔

وہ یہ ہے کہ صاحب رسالہ حرمت نکاح ازدواج مطہرات سے رسول اللہ صلعم کی حیات پر استدلال کرتا ہے اور علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازدواج رضوان اللہ علیہم اجمعین کو آپ کے حیات پر متفرع نہیں سمجھا بلکہ ان کے اہمات المؤمنین ہونے کا ثمرہ قرار دیا ہے۔ یہی وجہ ہوئی کہ مشکوٰۃ حسہ بنوی غیر مدخول بہا کے نکاح کو سلف سے لے کر خلف تک سب نے جائز رکھا ہے۔ اگر علت مخالفت نکاح حیات ہوتی تو مدخول بہا کی کیا تخصیص تھی۔ مدخول بہا اور غیر مدخول بہا دونوں کا نکاح امتیوں کو حرام ہوتا۔

الغرض خیال صاحب رسالہ دربارہ حرمت مذکورہ مخالف اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم معلوم ہوتا ہے اس لئے یہ سمجھنا ان عرض پر دراز ہے کہ ہمارا ادھر بھی کیا گیا ہے۔ حرمت نکاح ازدواج مطہرات اگر حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات پر متفرع نہیں۔ بلکہ ازدواج مطہرات کے اہمات ہونے پر متفرع ہے تو اہمات ہونا ازدواج مطہرات کا آپ کی حیات پر متفرع ہے۔ بلکہ سب خصائص بنوی متعلقہ باب نکاح ہوں کہ نہ ہوں۔ اگر غور کیجئے تو متفرع ایسی بات پر معلوم ہوتے ہیں جو موجب دوام و بقا و استمرار حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات ہے۔ کاش اس گرفتار انکار کو فرست قرار واقعی میسر آتی جو حسرت تحریر اثبات دعویٰ مذکور نکل جاتی۔ مگر بایں خیال کہ اثناء راہ مقصودیں ادر ادر جھٹکا اپنی کم فہمی کی دلیل ہوتی ہے ادر ایک علت کے دس معلولوں میں سے ایک کی وجہ ارتباط بھی اگر مشکف ہو جاتی ہے تو اہل فہم کو ادر معلولوں کی وجہ ارتباط بھی معلوم ہو جاتی ہے اردوں کو چھڑ کر عنان عزمت۔ بنام خدا اس بات کے اثبات کی طرف موڑتا ہوں کہ آپ کے تمام خصائص نکاح

حرمت ازدواج ہر یا اور کچھ ازدواج مطہرات کا اہیات ہونا ہوا اور کچھ سب اسی بات پر متفرع ہیں کہ آپ کی حیات قابل ردال اور ممکن الا نفاک نہیں۔ سو اگر متقدمین نے حرمت نکاح ازدواج مطہرات کو ان کے اہیات ہونے پر متفرع کیا ہے تو یہ خاکپائے متقدمین و متاخرین ان کے اہیات ہونے کو آپ کی حیات پر متفرع دیکھنا ہے۔ غرض ہماری بات پر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی۔ بلکہ حیات بنوئی اور بھی مدلل ہو جائے گی!

**تفصیل** اس اجمال کی یہ ہے کہ یہ بات تو بدیہی ہے اور تو اور شیعوں بھی جانتے ہوں گے کہ ازدواج مطہرات کا اہیات المؤمنین والمومنات ہونا ان کا کمال ذاتی نہیں ورنہ یہ حکم محنت قبل نکاح بنوئی بھی ہوتا یہ کمال ان کو میسر آیا ہے تو بدولت شرف ازدواج حبیب ذی الجلال صلی اللہ علیہ وسلم میسر آیا ہے۔ اسی صورت میں لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب صفت ابوت کا ثبوت چاہیے۔ سو ابوت جماعتی یعنی آپ کے نقطہ سے مؤمنین کا پیدا ہونا تو بہ نسبت جمیع مؤمنین بالبداہتہ باطل ہے۔ ہونہ ہو ابوت روحانی ہو یعنی ارواح مؤمنین آپ کی روح پر فتوح سے پیدا ہوئی ہوں۔ مگر اہل فہم جانتے ہوں گے کہ ابوت حقیقی اور نبوت حقیقی کی حقیقت اہل حقیقت کے نزدیک فقط اتنی ہے کہ والد واسطہ وجود ولد واسطہ ہوتا ہے پر باری طور کہ وجود ولد اس میں سے نکلتا ہے۔ غرض ایک نوع کا انتہاق وجود بھی والد کی جانب ہوتا ہے۔ فقط تو وسط محض نہیں باقی رہی کیفیت وساطت اس کو ابوت و نبوت میں دخل نہیں والد کی کیفیت وساطت اور والدہ کی کیفیت تو وسط کو دیکھیے اور پھر دیکھیے کہ باوجود اس اختلاف کے وصف والدیت میں دونوں یکساں مشترک ہیں۔ ادھر پرندوں کی کیفیت وساطت کو دیکھیے تو بھی آدم اور سو ان کے اور جانوروں کی کیفیت وساطت زالی ہی ہے۔ مگر انتساب ولد میں کچھ فرق نظر نہیں آتا۔ غرض حقیقت شناسان اہل بصیرت اس تقریر کو سن کر سمجھ گئے ہوں گے کہ حقیقت ابوت فقط وساطت وجود بطور مدد ہی ہے۔ کیفیت تو وسط کو اس میں کچھ دخل نہیں یہی وجہ ہے کہ تمام اصول کو کہتے ہی اوپر کیوں نہ ہوں آباء و اہیات کہتے ہیں۔ غرض کیفیت تو وسط کو ابوت میں کچھ دخل نہیں۔ ان تو وسط کے ساتھ ایک نوع کا انتہاق وجود بھی چاہیے۔ مگر تو وسط مع الانتہاق سوا واسطہ فی الواقع اور کسی واسطہ میں نظر نہیں آتا کیونکہ سوا واسطہ فی العروض کے خارجیات میں اگر ہے تو واسطہ فی الثبوت ہے اس کی دونوں قسموں میں یہ بات نہیں اس کی ایک قسم جو حرکت میں منحصر ہے۔ چنانچہ ان شاء اللہ عنقریب واضح ہو جائے گا وہ تو من وجہ موصول اور من وجہ مخرج ہوتی ہے مثلاً حرکت دست حرکت تلوار اور حرکت سیاہی کے لئے مخرج اور نفس سیاہی کے حق میں موصول الی القرباں ہے۔ اور دوسری قسم موصول

محض ہوتی ہے۔ جیسے کاتب کہ قلم و سیاہی کے حق میں نقطہ موصول ہے اور یہی حقیقت تحریر ہے مگر ظاہر ہے کہ نہ حرکت حرکت سے منسلق ہوتی ہے نہ حروف حرکت سے نہ حرکت کاتب سے عرض پیدا ہونے والی یہ دو چیزیں تھیں اور کاتب و حرکت ان کے حدوث میں واسطے تھے۔ سو ان کی نسبت تو انتساب انشقاق معلوم ہاں سیاہی سے حروف البستہ منسلق ہوتے ہیں۔ سو دربارہ عروض حروف جو ایک ہیئت خاص کی سیاہی ہے۔ کاغذ کے حق میں سیاہی واسطہ فی العروض ہی ہے واسطہ فی الثبوت نہیں مگر چونکہ توضیح اس امر کی تشریف دہان احکام و مسائل پر موقوف ہے اور نیز بعض غرضین اس سے متعلق ہیں اس لئے اول واسطہ کے باب میں کچھ عرض و معروض ہے۔ واسطے دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک واسطہ فی الثبوت، دوسرا واسطہ فی العروض۔ واسطہ فی العروض میں تو دو وصف کہ جس کے عروض کے لئے معروض کو واسطہ کی ضرورت ہے۔ بلکہ خاص وہی حصہ جو معروض کو عارض ہے اولاً و بالذات تو واسطہ کے لئے ہوتا ہے اور ثانیاً و بالعرض ذو واسطہ معنی معروض کیلئے بنظر ظاہر معروض موصوف بالصفہ معلوم ہوتا ہے پر حقیقت میں واسطہ ہی موصوف ہوتا ہے جبہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ صفت مذکورہ واسطہ کی صفت ذاتی اور اس کی لازم ماہیت ہوتی ہے اس سے انفکاک کا احتمال نہیں ہوتا۔ جویوں کہا جائے کہ واسطہ سے منفک ہو کر معروض کے ساتھ قائم ہو گئی پہلے واسطہ کے ساتھ قائم تھی اور وہ موصوف تھا۔ اب ذو واسطہ معنی معروض کے ساتھ قائم ہے اور وہ موصوف ہو گیا بلکہ ہمیشہ وہ واسطہ ہی کے ساتھ قائم رہتا ہے اور ہمیشہ وہی موصوف رہتا ہے ہاں جس ظاہر اور عقل غلط میں بوجہ اقتران صفت مذکورہ بالمعروض جو وقت تعدی اور دم انفکاک زمانہ وقوع فعل اور وقوع صفت ہوتا ہے اور وقوع افعال متعدیہ کو لازم ہے کہ صفت متعدیہ مفعول کے ساتھ مقترن ہو۔ یوں ہی ادراک کرتی ہے کہ معروض موصوف حقیقی ہے۔ غرض وہ صفت جس کے حصول میں واسطہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہر چند واسطہ کے حق میں لازم ماہیت ہوتی ہے پر حسب اصطلاح نفاۃ لازم نہیں ہوتی، متعدی ہوتی ہے واسطہ اس کے لئے فاعل اور معروض مفعول ہوتا ہے جیسے نور شمس کہ در حقیقت آفتاب کے ساتھ قائم ہے۔ اگر در دیوار یا اشجار و زمین دکھار پر واقع ہو تو اس سے منفک نہیں ہو جاتا۔ ہاں ایک قسم کا اقتران زمین وغیرہ کے ساتھ بھی حاصل ہو جاتا ہے اور کیوں نہ ہو یہ نہ ہو تو وقوع اور تعدی ہی کیوں کر ہو۔ بالجمہ جیسے نور آفتاب عین وقت تعدی الی الارض اور دم وقوع آفتاب کے ساتھ قائم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی ہر واسطہ فی العروض کو خیال فرمائیے باقی رہی یہ بات کہ نور آفتاب لازم ماہیت آفتاب نہیں

بلکہ لازم وجود خارجی ہے۔ پھر موافق تقریر سابق اس کو واسطیٰ فی العروض کہنے سواس کا جواب یہ ہے کہ واقعی دربارہ تمیز برائن آفتاب واسطیٰ فی العروض حقیقی نہیں اور کیوں کہ ہر لازم وجود خارجی وصف عرضی ہوتا ہے۔ بایں وجہ کہ مابالعرض کے لئے کوئی نہ کوئی مابالذات چاہئے وہ خود اوروں کا دست اور دربارہ حصول صفت لازم اوروں کا محتاج ہوتا ہے واسطیٰ فی العروض حقیقی وہی ہوتا ہے جو دربارہ صفت متوسط فیہا کی اور کا محتاج نہ ہو مثال آفتاب دنوار میں اگر اس نور مندرج فی جسم الشمس کو خالی حقیقی نے جسم آفتاب کے ساتھ لازم کر دیا ہے۔ واسطیٰ فی العروض حقیقی کیسے تو زیبا ہے واقعی وہ شعاعیں جو زمین تک پہنچتی ہیں اگر نکلتی ہیں تو اسی نور مندرج سے نکلتی ہیں اور صادر ہوتی ہیں تو اسی سے صادر ہوتی ہیں۔ جسم آفتاب کو اس سے کچھ سرور کار نہیں۔ ہاں اگر حقیقت آفتاب نقطہ نور ہی ہو اور قدرت کاملہ خداوندی نے اسی کو گول کر کے شکل بنا دیا ہو تو پھر آفتاب ہی واسطیٰ فی العروض حقیقی ہوگا۔ اور یہ بات اہل فہم کے نزدیک کچھ مستبعد نہیں خاص کر ان لوگوں کے طور پر جو شعاعوں کو جسم کہتے ہیں اور بظاہر دیکھتے تو تعریف جسم شعاعوں پر سراپا مطابق آتی ہے اور منکروں کے پاس انکار کی کوئی حجت ایسی نہیں جس کا انکار نہ ہو سکے اور کوئی دلیل ایسی نہیں جس کا جواب بن نہ آئے۔ مگر نہ ہمیں اس کی تحقیق سے کوئی مطلب نہ اس بات کے بطلان سے کچھ ہمارا نقصان جو اس کی تحقیق میں رودر کیجے مگر اس قدر کہ ہونا ضرور ہے کہ حقیقت آفتاب اگر نور جسم ہوگی تو نورانیت اور نوریت دونوں اس کے لازم ماہیت میں سے ہوں گے۔ پھر نور کو بایں معنی لازم وجود خارجی کہنا قابل شنوائی نہ ہوگا۔ بہر حال واسطیٰ فی العروض حقیقی وہی ہوتا ہے جو صفت عارضہ معروض کے حصول میں کسی اور کا محتاج نہ ہو ورنہ واسطیٰ فی العروض مجازی کیسے حقیقی نہ کہیے جیسے آئینہ نقلی کردہ کو اس طرح آفتاب کے سامنے کیجئے کہ ایک منہج کا نقاب کسی پاس کی دیوار کے ساتھ بھی مثلاً اسے حاصل رہے تو اس صورت میں لاجرم جیسے وہ آئینہ آفتاب سے نور کو لے گا ویسے ہی دیوار مذکور کو بھی اس نور میں سے کچھ نہ کچھ دے گا سو بہ نظر ظاہر یہ آئینہ دیوار کے حق میں واسطیٰ فی العروض ہے اور غور سے دیکھئے تو واسطیٰ فی البشوت ہے۔ چنانچہ بعد استماع نتیجہ حقیقت واسطیٰ فی البشوت ان شاء اللہ یہ بات ثبوت کو پہنچ جائے گی۔

عرض آئینہ صورت مرقومہ میں واسطیٰ فی العروض مجازی ہے واسطیٰ فی العروض حقیقی تو وہ آفتاب ہے یا نور آفتاب ہے۔ اگر نور کو اس کے ساتھ قائم کیئے اور آفتاب کو نور جسم نہ کہیئے اور یہ بھی نہ کہیئے وہ نور جو زمین سے علاصق ہے اور جس کے التفاتی اور اتصال سے زمین منور معلوم ہوتی ہے زمین کی نورانیت کے لئے واسطیٰ فی العروض ہے وہ بذات خود نور ہے اور زمین اس کے واسطے نور ہے عرض مفت نیور

اور نورانیت اس نور کے حق میں تو لازم مابہیت ہے اور اس کا کوئی انکار بھی نہیں کر سکتا اور زمین کے حق میں صفت مذکورہ عرض مفارق ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

جب یہ بات خوب محقق ہو گئی اور واسطہ فی العروض کے حق میں صفت متوسط فیہا لازم مابہیت ہوتی ہے اور معروض کے حق میں عرض واسطہ کے حق میں بالذات، معروض کے حق میں بالعرض واسطہ فاعل ہوتا ہے۔ معروض مفول تو یہ بات اب سمجھ میں آگئی ہوگی کہ محکوم علیہ حقیقی وہ واسطہ ہی ہوتا ہے اور واسطہ معروض نہیں ہوتا اور واسطہ فی العروض علت صفت عارض معروض ہوتا ہے۔ بلکہ یہ بات بھی معلوم ہو گئی ہوگی کہ محکوم علیہ حقیقی وہی ہے جو موصوف بالذات ہو اور نسبت حکمیہ حقیقیہ اگر ہوتی تو یغابین علت و معلول و موصوف بالذات و صفت ذاتی ہی ہوتی ہے۔ اور نیز یہ بھی ہر کوئی سمجھ گیا ہوگا کہ واسطہ فی العروض حقیقی دربارہ وجود کیسے یا کسی اور صفت وجود کی نسبت کیسے سوا موجود مطلق خداوند برحق کے اور کوئی نہیں آخر اپنے وجود کا حال کون نہیں جانتا کہ عرضی ہے ذاتی نہیں ورنہ ہمیشہ سے ہوتا اور ہمیشہ رہتا یہ عیب حدوث اور داغ احتیاج ہی کیوں ہمارے نام لگتا اور جب وجود عرضی ہے تو صفات وجودیہ بتماہا پہلے عرضی ہوں گی اور اس تقریر سے کیفیت ارتباط عالم بھی اپنے خالق کے ساتھ کسی قدر محقق ہو گئی اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ سوا اس کے اور کسی کو اگر واسطہ فی العروض کہتے ہیں تو بایں معنی کہتے ہیں کہ صفت متوسط فیہا خالق سے اول وہی لیستا ہے اور سوا اس کے اوروں کو اس کے واسطے سے پہنچتی ہے۔ بایں ہمہ ایک وصف اعنی ایک حصہ اس کا مثل واسطہ فی العروض حقیقی دونوں میں مشترک ہوتا ہے اور نیز یہ بھی سمجھ میں آ گیا ہوگا کہ علت حقوق خداوندی کی بڑی وجہ اور عمدہ علت یہی ہے کہ وہ خود خلائق کے لئے واسطہ عرضی وجود ہے یا اس کا وجود منبسط ہے جو بظاہر اس کے اور خلائق کے ساتھ ایسی نسبت رکھتا ہے جیسے نور آفتاب اور زمین وغیرہ کے ساتھ اور کیوں نہ ہو ایسا معنی اور ایسا حسن کون ہوگا کہ تمام کمالات اپنے کمالات میں سے خلائق کو عنایت کرے اور بظاہر اپنا نام تک باقی نہ رکھے۔ دیکھئے ہم جس چیز کو دیکھتے ہیں اس کے وجود اور کمالات وجود باوجود بیکہ عارضی و مستعار اور عطا کردہ پروردگار میں اس کی طرف منسوب سمجھتے ہیں۔ کسی کا حادثہ وقت ادراک ہوں نہیں کہتا کہ یہ وجود اور یہ کمالات اس کے نہیں ہوں بعد میں عقل راز آشنا کہہ کرے۔ سو اگر کوئی کسی کے وجود کا واسطہ فی العروض مجازی ہودے تو بعد خداوند ذوالجلال اس کے حقوق کو سمجھنا چاہیے سبحان اللہ دربارہ احسان اس عالم میں اگر کوئی نظیر خداوندی ہے تو واسطہ فی العروض ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ خداوند اکبر کے مالک الملک ہونے کی وجہ

یہی ہے کہ وجود اور کمالات وجود خلائی اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ ان کی ذات کے ساتھ قائم نہیں وہ فقط شریک انتفاع ہیں۔ جیسا استعارہ میں ہوتا ہے تو اس صورت میں جس کا واسطی العروضی ہوتا ہماری نسبت ثابت ہوگا اپنی وساطت کے موافق ہمارا مانگ ہوگا۔

رہا واسطی الثبوت اس کی حقیقت اس بے حقیقت کے نزدیک یہ ہے کہ یہ واسطہ حصہ عارضہ معروض میں مثل واسطی العروض معروض کا شریک نہ ہو اگر معروض کا شریک ہوگا تو پھر واسطی الثبوت نہ ہوگا واسطی العروض ہوگا کیونکہ شرکت یوں تو متصور نہیں کہ وصف متوسط فی واسطہ اور ذوا واسطہ دونوں میں بالذات ہو کیونکہ یہ بات پہلے محقق ہو چکی ہے کہ صفات ذاتیہ میں وساطت کی گنجائش نہیں ہوتی ذات موصوفت تن تنہا ان کے تحقق میں کافی ہوتی ہے۔ بہر حال وہ صفت ایک میں ذاتی ہوگی تو دوسرے میں عرضی ہوگی۔ سہیہ لہجہ واسطی العروض حقیقی کی صورت ہے یا دونوں میں عرضی ہوگی۔ جیسے واسطہ فی العروض غیر حقیقی کی صورت میں نوظن کرنے سے معلوم ہوگا لیکن معنی نہ ہوگا کہ کسی کلی کے حصہ واحد میں شرکت ہونا دو طرح متصور ہے۔ ایک تو یہ کہ واسطہ خود اس کلی اور اس وصف متوسطیہ کا کوئی حصہ ہو جیسے حرکت مفتاح و قلم وغیرہ کے لئے واسطہ ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کلی اور اس وصف کا حصہ تو نہ ہو بلکہ اس وصف سے اور اس کلی سے واسطہ کو کچھ واسطہ بھی نہ ہو اسی اس کا کوئی حصہ اس کو عارض نہ ہو۔ جیسے رنگیز پکڑنے کے لئے واسطہ حصول رنگ کسبہ و نسل ہے۔ پر خود موصوفت برنگ کسبہ و نسل نہیں اور اگر بالفرض واسطہ بھی اس کلی کے کسی حصہ کے ساتھ موصوفت ہو تو خاص اس حصہ کے ساتھ موصوفت نہ ہو اور واسطہ بحیثیت الصانع معلوم واسطہ نہ ہو اسی واسطہ کا اس وصف کے ساتھ موصوفت ہونا ذوا واسطہ کے موصوفت ہونے میں کچھ دخل نہ رکھتا ہو جیسے فرض کیجئے کوئی شخص حالت رقتار اپنے ہاتھ کی لکڑی کو چکر دیتا جائے تو ظاہر ہے کہ ہاتھ کو لکڑی کے چکر کے لئے واسطہ ہے پر حرکت دست کو جو بوجہ رقتار لازم ہے لکڑی کے چکر میں کچھ مداخلت نہیں ہاں ہاتھ کی دوسری حرکت کو اگر کیجئے تو بجا ہے جب اس قدر محقق ہو چکا تو اب ایک اور گزارش ہے۔

کہ واسطی الثبوت کی قسم اول اسی یہ کہ واسطہ خود اس وصف متوسطیہ کا ایک حصہ ہو منحصر حرکت ہی میں معلوم ہوتی ہے جبہ اس کی درکار ہے تو نیچے کہ تعدی اوصاف کو موصوفت بالذات اسی واسطی العروض کی جانب سے موصوفت بالعروض اسی معروض کی جانب انتقال ضرور ہے۔ پر یہ بھی معلوم ہوگا کہ در صورت تباہن امکانہ موصوفت بالذات و موصوفت بالعروض انتقال ہے حرکت محال ہوتا ہے تو چار ناچار حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ وجود بالعروض بے وجود بالذات ممکن ہی نہیں لیکن کچھ حرکت واسطہ

فی العود من اور کسی واسطہ کی محتاج نہیں ہوتی جیسے دھواں خود حرکت کرتا ہے اور اطراف خانہ کو سیاہ کر دیتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس معروف کبھی خود متحرک ہوتا ہے اور واسطہ فی العود من سے مستفید ہو جاتا ہے جیسے گیدڑ کے ٹیل کے ماٹ میں گرنے کا قصہ مشہور ہے اور کبھی اس حرکت اور انتقال اور عود من کے لئے کسی اور کئی تحریک کی ضرورت پڑتی ہے لیکن جیسے محرک روحانی کو بتجدد ارادہ ضرور ہے۔ حرکات جسمانی کو بتجدد حرکت اور اپنے متحرک ہونے کی خود حاجت ہے۔ غرض تحریک بے حرکت مقصود نہیں۔ بالجمہ جب حرکت واسطہ فی العود من یا حرکت معروف من کے لئے اور کسی محرک کی ضرورت ہوتی ہے تو اس کی حرکت کی بھی حاجت ہوتی ہے جیسے رنگ ریز کبھی کپڑے کو رنگ میں ڈالتا ہے کبھی رنگ کو کپڑے پر چھڑکتا ہے۔ بہر حال رنگ ریز خود بھی حرکت کرتا ہے۔ مگر ظاہر ہو گا کہ جیسے بضرورت متحرک مقصود اسنی واسطہ فی العود من حرکت مقصود کی ضرورت ہوتی ہے بضرورت حرکت کبھی محرک اور اس کی حرکت کی ضرورت ہوتی ہے اگر متحرک مقصود بے محرک حاصل ہو جائے تو پھر محرک کا ہونا عود من میں بیکار ہے اسی واسطہ بعض مواقع میں جیسے دو مثالیں معروف من بھی ہو چکی ہیں محرک کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جب یہ محقق ہو چکا کہ عود من میں بضرورت انتقال حرکت کی ضرورت ہے تو اتنا اور بھی یاد کر لینا چاہیے کہ اوصاف بتجدد وہ میں ہر آن در مان میں ایک جدا حصہ معروف من کو عارض ہوتا ہے کیونکہ ثابتات اور بتجددات اور قارالذات اور غیر قارالذات میں نایہ الامتیاز فقط یہی ہے کہ بتجددات میں ہر آن میں فرد جدید پیدا ہو جاتا ہے اور ثابتات میں وہی حصہ اول برابر مستمر چلا آتا ہے علیٰ ہذا القیاس دو جسموں کو آن دا حیزین حرکت کا ایک حصہ عارض نہیں ہو سکتا کیونکہ جیسے حرکت کے متحد داعی محدود ہونے کے لئے اور اس کے تشخص اور تعین کے لئے زمانہ کی حاجت ہے ایسے ہی مسافت کی بھی ضرورت ہے سو اجسام میں مسافت بھی یخیز اور مکان ہے اور خارج میں وجود کی چیز کا بے تجدد اور تشخص مقصود نہیں تو بالفرد ہر جسم کی حرکت محدود اور مشخص ہوگی اور بوجہ ثنائت امکانہ حصص حرکات خود متباہن ہوں گے۔ اس صورت میں ایسا واسطہ جو از قلم مقصود بھی ہو اور عین حصہ عارض بھی ہو سو حرکت کے مقصود نہیں اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی واسطہ جو بوجہ ابوت روحانی مسلم ہو چکی ہے۔ قطع نظر اس کے کہ اشتقاق ذکر الصدقہ مفقود ہے اس قسم میں تو داخل ہو ہی نہیں سکتی کون نہیں جانتا کہ آپ کا وجود باوجود نہ از قلم حرکات ہے نہ از ادراج مؤمنین از قلم حرکات ہاں اگر دونوں وجود از قلم حرکات ہوتے تو یہ بات قابل الکارتہ تھی کہ پہلی حرکت سے دوسری حرکت اگر منتسب نہیں تو ایک قلم کا تفرع تو ہے جسے تولد سے بجائے تعبیر کر سکتے ہیں۔

رہی واسطہ فی الثبوت کی قسم ثانی اس کا حال یہی معلوم ہو چکا کہ اگر اس کی ضرورت ہوتی ہے

تو بغرض ایصالِ حرکت ضرورت ہوتی ہے جو وقوع اور عروج کے لئے ضرور ہے۔ جیسے رنگ ریز کی دست کے دیکھنے سے واضح ہے بذاتِ خود ضروری نہیں نہ خواہ مخواہ وصول اس پر موقوف ہے۔ کیونکہ کبھی وصول بے موصول بھی ہوتا ہے اور نہ نفسِ متحقق عارض کے لئے اس کی ضرورت ہے کیونکہ دوبارہ عارض پہلے معروض ہو چکا ہے۔ کہ وہ واسطہ فی العروج کا لازم مابیت ہوتا ہے اور بہت دیر ہوئی واضح ہو چکا ہے کہ لازم مابیت کے متحقق میں مابیت تنہا کافی ہوتی ہے کسی کی واسطت اور توسط کی گنجائش نہیں ہوتی۔ غرض قسم ثانی واسطہ فی الثبوت موصول اور مقضی ہوتی ہے سوا اس کے اس کو کچھ دخل نہیں نہ وجود عارض اس سے متولد ہونہ و بوجہ معروض نہ خواہ مخواہ موصول ہو پھر اس کی طرف تولد کا انتساب قرین عقل ہرگز نہیں۔ ان ایصال و وصول و حرکت واسطہ فی العروج یا حرکت معروض کو اس سے متولد کہنے تو گو انتہا نہیں تو بھی تولد کہنا گونہ بجا ہے پر یہاں اس سے کیا کام چلتا ہے۔ ان ارواح مؤمنین اور قسم ایصال و مصدق وصول حرکت ہوتی تو کیا مفالہ تھا۔

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو شہادت وَاَوَّلُ مَا جِئْتُ اُمَّہَا تِلْكَ وَالْارواح قرار دے سکتے ہیں۔ غرض واسطت بنوی۔ واسطت ثبوتی تو نہیں کوئی سی قسم واسطہ فی الثبوت کی بجائے موجود واسطت عرضی ہوگی۔ رہا واسطہ فی العروج کی طرف انتساب یہ بات ایسی نہیں کہ کوئی منکر بھی اس کا انکار کر سکے۔ کون نہیں جانتا اور پہلے بھی واضح ہو چکا ہے کہ عارض قطع نظر عروج و عروج سے لازم مابیت واسطہ فی العروج ہوتا ہے اور لازم مابیت اور ہا ہے جس کے تحقق میں مابیت کافی ہو پھر اور تولد کس کا نام ہے کیونکہ انتہا کو یہ ماننا مجہول موجود ہے۔ ان کوئی محنت لاتی اس میں تکرار کرے تو کرے کہ عرض عروج کا کام ہے ارواح جو اہر ہیں جو اہر میں عرض کہاں ہوا واسطہ فی العروج سے متولد کہتے۔

دوسرے مضمون تو اس بات کو متفقہ ہے کہ ایک وسط ہو جس کو واسطہ کہتے اور دوطرفیں سو یہاں دونوں مسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جن کو واسطہ فی العروج ٹھہرایا اور ارواح مؤمنین جن کو عارض (کہہ کیجئے) جیسے معتقدانے نبوت لازم ابوت بنوی ہے یا معروض تیسرا کوئی نہیں اور اگر کسی اعتقاد سے ارواح کی جانب وہ مضمون نکال بھی لیجئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اس سلسلہ میں سب سے مقدم ہیں۔ پھر توسط کے کیا معنی؟

اس لئے یہ گزارش ہے کہ عالم اسباب کے تمام علل اگرچہ مابیات ملزومہ ہی کیوں نہ ہوں بنظر غائر دیکھئے تو مساخط ہی ہیں کیونکہ ہر معلول کے لئے علتِ حقیقی تو وہی خالقِ کن فیکون ہے۔ علل و اسباب کی راہ سے اچھی کا فیض سب کو پہنچتا ہے معلول اور لوازم مابیت کا وجود بہ نظر غائر دیکھئے تو علت اور



ملزوم ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اس صورت میں علت اور ماہیت ملزومہ واسطہ فی العروض اور وجود عارض اور ماہیت لازم معروض ہوگی اور امور ثلاثہ حسب اقتضائے مفہوم جدا جدا نکل آئیں گے۔ مگر یہ یاد رہے کہ وجود کا عارض ہونا بمعنی بالعرض ہے جو مقابل بالذات ہوتا ہے بمعنی عرض مقابل جوہر نہیں جو یوں کہا جائے کہ وجود جو اپنے تحقق میں سب سے مستغنی ہے اور سب اپنے تحقق میں اس کے محتاج اگر عرض ہوگا تو پھر جوہر کون ہوگا۔ ہاں بالعرض کا اطلاق جوہر پر محال ہوتا تو میرا کہنا بھی بے جا تھا پر کون نہیں جانتا کہ فصول جو اہر اگر خواہر ہیں تو بالعرض ہیں۔

علاوہ بریں کوئی جنس بے اقران فصول و عوارض مشخص نہیں ہوتے اور شخصیات کو صدق لازم ہے اس صورت میں جوہر بھی اپنے مشخصات پر محمول ہوگا کیونکہ تصادق طریقین ہی سے ہوتا ہے اس صورت میں جوہر علی الشخصیات محل عرضی ہی ہوگا۔ جس کی بنا اسی مضمون بالعرض پر ہے۔ رہا حدشہ توسط سوا اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں توسط نہیں تو موافق اصطلاح قدیم دیکھا تو واسطہ فی العروض پر اطلاق مفہوم توسط باعتبار لغت خوب مطابق نہ پایا، لازم ماہیت جو ماہیت کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اگر معروض کو عارض ہوتا ہے تو بایں معنی بواسطہ ماہیت عارض نہیں ہوتا کہ ماہیت لازم اور معروض کے وسط میں واقع ہے کون نہیں جانتا کہ ماہیت مقدم ہے وسط میں ہے تو لازم ہے۔ ہاں اتنی بات مسلم کہ واسطہ فی العروض اعمی ماہیت معلومہ جب تک معروض کے ساتھ مقترن یا منتسب نہ ہوگا معروض متحقق نہ ہوگا۔ غرض اقران واسطہ فی العروض عروض بالذات سے مقدم ہے سو ایسے لازم کا وجود مطلق سے مستفید ہونا بے استفادہ ماہیت متصور نہیں ان کا اطلاق اگر صحیح ہے تو اس پرچہ ان کا اطلاق بھی صحیح ہے اور اگر تحقق عروض اور متماثر امور ثلاثہ بطور مذکور اب تک بھی ذہن نشین نہیں ہوا تو دلچسپی پر نظر ظاہر بن کر بالائے طاق رکھئے لازم خود مستلزم عروض ہے پر انصاف شرط ہے۔ مجھ کو نہ دیکھئے میری بات کو دیکھئے حادث کو اپنے تحقق میں اولاً وبالذات اگر ضرورت ہے تو کل تین چیزوں کی ضرورت ہے فاعل اعمی واسطہ فی العروض اور وقوع اعمی فعل اور محل وقوع اعمی متفصل سوا ان کے جو کچھ ہے اگر ضروریات میں سے ہے تو انہیں کے مہمات میں سے ہے حادث۔ کو فاعل کی ضرورت تو ظاہر ہے وہی وقوع اور محل وقوع اگر ان کی ضرورت نہ ہو تو یوں کہو عالم قدیم ہی رہا حادث کہنے کی کیا ضرورت ہے کیونکہ جب فاعل حقیقی خداوند اکبر ٹھہرا اور فاعل کے ساتھ قیام فعل بمعنی مابہ الفعل ضرور ہے اس لئے کہ وہ اس کے لازم ماہیت میں سے ہوتا ہے چنانچہ مکرر سر کر روشن ہو چکا ہے تو پھر بجز تقدم اور کیا احتمال ہے۔ بہر حال وقوع اور محل وقوع کی حادث کو بالضرور ضرورت ہے۔

علاوہ بریں جیسے نفیس وجود فاعل کی جانب سے حاصل ہوتا ہے تعین اور تشخص اور تشکل اور تصور محل وقوع کا طفیل ہوتا ہے مثال کی ضرورت ہے تو لیجئے :

**مثال** شمع آفتاب کا وجود اگر آفتاب کا فیض ہے تو یہ تشلیک و ترسیع وغیرہ جو صمن غلازل کی دھوپوں میں نظر آتی ہے۔ صمن غلازل کا طفیل ہے مگر بسا اوقات محل وقوع محسوس نہیں ہوتا اور بذات خود معلوم نہیں ہو سکتا اور کہیں بذات خود مدرک و محسوس ہوتا ہے اور غور سے دیکھئے تو کہیں بھی محسوس نہیں ہوتا۔ احساس ہوتا ہے تو عوارض ہی کا ہوتا ہے اگر اجسام کا محل وقوع جو مکان ہے اور حرکات کا محل وقوع جو زمان ہے محسوس نہیں ہوتے تو جسم جو سواد و بیاض کا محل وقوع ہے اور جس کی نسبت وہم غلط کار سب سے زیادہ احساس کا مدعی ہے سو اس کے کہ اس کے عوارض کو شل سواد و بیاض و شکل و صورت و نرمی و سختی و خشکی و تری و گرمی و سردی اور اک کر لیا اور کیا محسوس ہوتا ہے۔ غرض ہر حادث کو محل حوادث کی ضرورت ہے جس کو کبھی محل وقوع سے تعبیر کیا ہے اور کہیں مفعول اور کہیں منفعول کہا ہے سو یہ محل وقوع ہی ہمیشہ معروض ہوتا ہے اور جو اس پر واقع ہوتا ہے وہ اس کے حق میں عارض ہوتا ہے اس صورت میں ہر حادث کے لئے ایک معروض ہو گا، ایک واسطی العرضی ہو گا۔ اس میں کوئی جو جوہر ہو یا عرضی روح ہو یا جسم ہاں یہ چیزیں مخلوق نہ ہوتیں قدیم ہوتیں تو یہ تقریر الٹی میرے منہ پر مارنی تھی مگر اہل اسلام کا یہ مقدور نہیں کہ ان کے حدوث سے انکار کریں اور کوئی جو چاہے سو بیکے گوشت خردندان لگ۔

اس تقریر کے بعد کوئی بہت سے بہت عین بابر و ہر تو بایں وجہ ہو کہ جوہر اور جو اقسام جوہر میں مثل ارواح و اجسام عررض سے مستغنی ہیں اور ان کو بھی عررض کی ضرورت ہوئی تو پھر جوہر ہی کیا ہوئے عرض کہ جوہر نہ کہو پر حقیقت شناسان معافی سمجھ جانتے ہوں گے کہ میری عرض اہل پہلوں کا ارشاد باہم متعارض نہیں اپنی جدا اصطلاح ہے ان کا ارشاد تو معنی اس بات پر ہے کہ جس کو وہ جوہر کہتے ہیں اس کو اپنے تحقق میں فقط ایک محل وقوع کی ضرورت ہے اور کسی کی نہیں پھر وہ اپنی اصطلاح میں اس ارتباط کو جو محل کے ساتھ ہوتا ہے عررض اور وقوع سے تعبیر نہیں کرتے۔ بخلاف عرض کے کہ اس کو اپنے تحقق میں ایک تو جوہر کی ضرورت ہے جو اس کا محل وقوع ہوتا ہے اور اس کے ساتھ جو ارتباط ہوتا ہے اس کو عررض سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرے جوہر کے محل وقوع کی حاجت ہے اور میری عرض یہ ہے کہ احتیاج محل وقوع سے کوئی خالی نہیں جوہر ہو یا عرضی اور احتیاج کی وجہ سے کسی کو سوا خداوند اکبر کے جوہر حقیقی نہیں کہا جاسکتا۔ ہاں اس کی نسبت جوہر کا اطلاق بمعنی مستغنی عن الخیر جتنا کہئے

بجا ہے یوں تو کوئی اصطلاح کا مفہوم کہہ یا نہ کہے اور غور سے دیکھئے تو وہ بھی جوہر کو جوہر پر جوہر  
استقامت ہی کہتے ہیں جوہر امکان نہیں کہتے ورنہ عرض بھی جوہر ہوتا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ متقابلین و حافی  
الذات ہوتے ہیں ورنہ ایک نسبت شخصیت کے دو منسوب الیہ یا دو منسوب لازم آئیں گے کیونکہ تعالیٰ  
بھی ایک نسبت ہے اس صورت میں فقط استقامت اور احتیاج پر دار مدار جوہریت و عرضیت ہوگا  
امکان وغیرہ معنومات مقترنہ کو اس سے کچھ سروکار نہیں لیکن ظاہر ہے کہ استقامت نام بحر واجب  
جل شانہ جو مصداق وجود ہے اور کسی کو نصیب نہیں علاوہ بریں ذاتیات جو اس کو اگر ایک دوسرے کی  
کچھ حاجت نہیں تو اقتران و ترکیب کیوں ہے فعل عبث خدا کی نسبت مقصور نہیں بایں ہمہ پھر ماحیات  
موصد کس کو کہو گے بلکہ ماہیت مصنوعہ کہنا بھی زیبا نہیں انسان کی صنعت سے سریرا کرتا ہے تو  
خالی منفعت سے نہیں ہوتا اور پھر وہ منفعت ایسی ہے کہ باوجود تحصیل قطعات خشب ہر قطعہ ترتیب منفعت  
سریر میں جو حقیقت کسبی قطعات کی منفعت ہے دوسرے قطع کا محتاج ہے بحر اس کے کہ ہر  
ذاتی اپنے تعزیر اور وقوع اور ظہور اور ترتیب منفعت میں دوسرے ذاتی کا محتاج ہے اور کوئی وجہ  
ترکیب کی نہیں غرض بنظر غائر ایک دوسرے کا محل وقوع ہے یہ بات بھی تو خدا ہی میں ہے کہ اس کو  
محل وقوع کی حاجت نہیں۔ مگر جیسا خداوند کریم بذات خود مستغنی ہے ایک ذاتی دوسرے ذاتی سے بل کہ منفی  
اور مستغنی ہو جاتی ہے اور یہ استقامت و کسب جوہر کہلاتا ہے ورنہ درحقیقت اس کے ہر پہلو سے ادبیات  
بات سے عرضیت چلتی ہے اور سوا محل وقوع کے دوبارہ قیام خدا کی طرف احتیاج کا ہونا تو قابل انکار  
ہی نہیں اسنی تمام ماہیت اگر قائم ہیں تو خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ سو اگر عرض بمعنی بالعرض نہیں تو  
مقابل جوہر تو پھر بھی رہیں۔ سو جس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ حقیقت عالم عوارضی مجتمعت فی ذات واحد ہے  
بظاہر حق معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم! اب بات دور جا پڑی لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کی طرف منہ  
موڑیے۔

جناب من ارواح جب حادث ٹھہریں تو ان کے لئے کوئی نہ کوئی محل وقوع ضرور ہوگا سو گو  
اس کی حقیقت سے ہم واقف نہ ہوں پر اس قدر معلوم ہے کہ ان کے لئے ظرف تحقق ہے غایت  
ما فی الباب جیسے اجسام کا ظرف تحقق مکان ہے اور حرکات کا ظرف تحقق زمان ارواح کا ظرف  
تحقق بھی کوئی اور سی ہو سو اس کی حقیقت کو ہمیں مشخص اور محدود معلوم نہ ہو پراتنا معلوم ہے کہ آیت  
الَّتِیْ اَوَّلٰی بِاَنْفُسِهِمْ مِنْ اَنْفُسِهِمْ وَ اَنْذَا جَہَ اَمْہَا تَہُمْ مِیْن اَمْہَا تَہُمْ کی فہم  
مؤیدین کی طرف راجع ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ غرض اصلی اور مقصود اہم جن و انس کی پیدائش سے

عبادت ہے چنانچہ آیت وَمَا كَفَتْ الْجَنَّةُ وَالْكَافِرِينَ إِلَّا لِعِبَادَةٍ دِل کا یہ ہے اور نیز یہ بھی معلوم ہے کہ دربارہ عبادت مؤمنین کے لئے مقتدا اگر ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں الیہذا نہ ہو تو درنہادر عدل موجود ہیں ایک تو آیت

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ  
ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝

دوسری آیت:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا  
اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا۔

اور یہ بات عقل کو پہلے سے معلوم ہے کہ تکلیف بالا یطابق معنی اس بات کی تکلیف جس کا مادہ ہی مکلف میں نہ ہو خدا کی طرف سے متصور نہیں ورنہ پھر انسان معذور تھا کون نہیں جانتا کہ کان سے آگے کا کام نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ضرور ہو کہ انسان اور جن میں کوئی ایسا جزو ہو جس کا مقتضایہ اصلی عبادت ہو اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مصداق لفظ مؤمن اگر ہو گا تو وہی جزو ہو گا کیونکہ عبادت معنی انقیاد باطن اور خضوع و خضوع قلبی کے لئے ایمان ضرور ہے اور عبادت بمعنی مذکورہ ایمان کی لازم ماہیت جس میں ایمان ہو گا بالضرور وقت صدور احکام منقاد ہو گا ورنہ مؤمن نہ ہو گا اس صورت میں بشہادت رجوع ضمیر امما تھم الی المؤمنین وہ ابوت بنوی جو جملہ واذواجہ امما تھم سے ثابت ہوتی ہے بہ نسبت اس جزو کے منحصر ہوگی جو مصداق مؤمن ہے۔ اور بذات خود مقتضی عبادت ہے۔

رہی یہ بات کہ بہ نسبت ادا جہ کے آپ کی ابوت ہے کہ نہیں سوا انحصار اقتدا سے جو شہادت آیت قَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا سے ثابت حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوا یہ بات نکلتی ہے کہ آپ کی ابوت فقط بہ نسبت اسی جزو کے ہے جو مصداق مؤمن ہے کیونکہ یہ اقتدا جو ان آیات سے ثابت ہوتا ہے کسی قسم خاص کی باتوں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ عقائد سے لے کر اعمال تک کوئی عقیدہ اور کوئی خلقی اور کوئی حال اور کوئی عمل کیوں نہ ہو سب میں اقتدا بنوی ضرور ہے۔ چنانچہ مقتضائے اطلاق یہی ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی یہی ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ اقتدا بغرض معرفت انہاء عبادت ہے۔ تو اس صورت میں لازم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سوائے

اُس جزوہ کے جس کا مقتضاء اصلی عبادت ہو اور ایسا جزوہ نہ ہو جس کا مقتضاء اس کے مخالف ہو جیسے اربع عناصر باہم متخالف الاثر والاقتضاء ہوتے ہیں اور جب ایسا جزوہ جو مخالف جزوہ مذکور بطور مذکور ہو نہ ہو گا تو لاجرم معصومیت لازم ہوگی کیونکہ گناہ کے لئے جو مخالف عبادت ہے کوئی ایسا جزوہ چاہیے ۲ جو مخالف جزوہ مقتضی عبادت ہو وہ نہیں تو گناہ بھی نہیں اور اس کے ساتھ آیت ۱ و لَيْسَ الذِّينَ هٰدٰهُمْ اِلٰلٰهَ فِهٰدٰهُمْ اَقْتَدٰهُ كَمَا يَتَّبِعُوْنَ اَوَّلٰى اَنْبِيَآءِ عَلَیْهِمُ السَّلَامُ کی معصومیت بھی روشن ہو جائے گی۔ اس صورت میں رلات انبیاء از قسم گناہ جس کی حقیقت مقتضاء جزوہ مخالف ٹھہری۔ ہرگز نہ ہوں گی، ہوں گی تو از قبیل غلط فہمی ہوں گی۔ جس پر بوجہ کمال عنایت تنبیہ لازم ہے۔ مگر چونکہ تبلیغ حبیب عتاب دشمن کے ہم رنگ ہوتی ہے تو عوام کا لافنام کے حق میں موجب میرانی ہو جاتی ہے مگر اس طرف دیکھا تو مقتضیات طہائے بنی آدم کو مختلف پایا ایک کا مقتضاء طبع دوسرے کے مقتضاء طبع سے ملتا نہ دیکھا دربارہ عبادت یکساں اقتضاء ہے۔ نہ دربارہ گناہ و طلب معیشت ہر کسی کا رنگ جدا ہے ڈھنگ جدا ہے آپس میں موافق نہ رسول صلعم کے مطابق وہ نہ امر اتباع ہی کیا حاجت تھی اور وعدہ محبوبیت اور مغفرت کی کیا ضرورت تھی۔ اگر بعض انجام مطلب طبعی کہ اس کو بیان تفصیل عبادت کہیے بیان کے لئے امر کی ضرورت بھی تھی تو خود بخود بمقتضائے طبع سب بنی آدم کا رہنما اتباع ہوا کرتے سو یہ اختلاف مقتضیات طہائے طبعیت واحدہ کا تو کام نہیں۔ لاجرم طہائے مختلفہ باہم منظم ہوں گی کیونکہ فقط اختلاف ہیئیات عارضہ اشخاص مختلفہ اگر بدوں انضمام اور طہائے کسی طبیعت کے اشخاص میں ممکن بھی ہو تو باعث اختلاف مقتضیات متخالفہ نہیں ہو سکتا۔ خصوصاً عبادت اور گناہ کہ باہم ضد مزج میں اوروں میں اگر مخالف ہے تو دور کا متخالف ہے مگر متخالف دور کا ہوا نزدیک کا طبیعت واحدہ اور ہیئیات عارضہ اشخاص طبیعت واحدہ میں متصور نہیں خصوصاً مقتضائے معارض عبادت کہ ہے مقتضی معارض مقتضی و منشا عبادت نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ بات بے تضاد اور امکان تو اور محل واحد میں ممکن نہیں اور ہیئت اور ذو ہیئت کا تضاد اور پھر تو اور محل واحد معلوم اگر یوں کہا جاوے کہ سوا انبیاء علیہم السلام کے اور کوئی معصوم نہیں نہ یہ کہ ممکن تو ہے پر کسی کا معصوم ہونا معلوم نہیں۔ تب تو بمعنویت تقریر ہذا مطلب سہل ہے کیونکہ معصوم نہ ہونا خواہ مخواہ اس بات کو مقتضی ہے کہ سوائے انبیاء علیہم السلام کے اور سب میں کوئی جز ایسا ضرور ہے جو بذات خود مصدر و منشأ گناہ ہے ورنہ پھر معصوم نہ ہونے کے کیا معنی تھے۔

بہر حال یوں کیجئے یا بطور سداق بسہولت کیجئے یا بدقت اہل فہم پر یہ بات روشن ہوگئی کہ ارواح میں اقتران طبائع مختلف ضرور ہے ورنہ بمقتضائے طبیعت واحدہ مختلف نہیں ہو سکتا۔ اس صورت میں وہ جزو فقط جس کی نسبت ابوت بنوی ثابت ہوئی اور جس کو مصداق مؤمن اور مصدر عبادت قرار دیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات سے صادر ہوا ہوگا۔ اور طبائع باقیہ اس کے معروض ہیں اور وہ عارض ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی العروض ہیں۔ اس تقریر کے بعد اہل حق کو ان شاء اللہ کوئی شبہہ باقی نہ رہے گا ہاں رہے گا تو یہ رہے گا کہ حسب قرار ناد صاحب رسالہ یہ بات تو مسلم ہے کہ تولد کے لئے والد کی جانب وساطت اور ایک نوع کا اشتقاق چاہیئے۔ پر یہ بات کہ وساطت مع الاشتقاق وسائط کے اقسام میں سے واسطہ فی العروض ہی میں منحصر ہے مہنوز محل تامل ہے۔ والدین جسمانی لاجرم واسطہ فی الثبوت ہیں واسطہ فی العروض نہیں ورنہ بقاؤں کے لئے بقاؤں والدین ضرور ہوتا۔ آخر یہ بات تو صاحب رسالہ نے بھی بیان کی ہے کہ معروض بظاہر موصوف ہوتا ہے حقیقت میں واسطہ فی العروض ہی موصوف ہوتا ہے عارض بذات خود قطع نظر عروض اور ہیئت عروض سے واسطہ فی العروض کا لازم مابیت ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض اس کا ملزوم واسطہ فی العروض اس کی علت اور وہ اس کا معلول اور قطع نظر دعویٰ، صاحب رسالہ۔ یہ بات پہلے سے بھی معلوم اور مسلم ہے اور ظاہر ہے کہ صفت بے موصوف اور لازم مابیت بے اپنی ملزوم کے اور معلول بے اپنی علت کے نہ موجود ہو سکتا ہے نہ باقی رہ سکتا ہے اس صورت میں کیونکہ کہا جائے کہ وساطت مع الاشتقاق واسطہ فی العروض ہی میں منحصر ہے اگر یہی ہے تو والدین جسمانی کا والد ہونا اور یہ احکام کثیرہ جو اس پر متفرع ہوتے ہیں سب غلط ہیں۔ حالانکہ ابوت کی حقیقت اگر منتزع ہوتی ہے تو انہیں کے ابوت کی کیفیت اعمیٰ وساطت مع الاشتقاق کو دیکھ کر منتزع ہوتی ہے مگر آشنا یا ان اسرار علوم پر یہ بات مخفی نہ ہوگئی کہ توسط وجودی میں اشتقاق الوجود عن الوجود اشتقاق الوجود عن الوجود سے بڑھ کر ہے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ کلیات مشککہ کی افراد کا ملہ ہی مصداق حقیقت کاملہ ہوتے ہیں۔ افراد ناقصہ مصداق حقیقت کاملہ نہیں ہوتے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ ثابت باقتفاء النفس اگر حقیقہ کے نزدیک عام نہیں ہوتا تو کامل یقین ہوتے ہیں تو اس کے کسی کو کلام ہی نہیں اور وجہ پوچھنے تو کیجئے۔

کہ بناء تشلیک عروض پر ہے طبیعت من حیث ہو تو محتمل اختلاف آثار ہو ہی نہیں سکتی۔ ملزوم کی جانب سے ہے واسطہ فی العروض کیسے سب محض کو یکساں نسبت ہے۔ پھر یہ اختلاف آثار جو در صورت تشلیک لازم ہے ہونہ ہو قابل اور عروض کی طرف سے ہو گا لیکن جو بات باقتضاء انفس ثابت ہوتی ہے تو بایں وجہ ثابت ہوتی ہے کہ منطوق نفس کی مبادی اور ضروریات میں سے ثابت ہوتی ہے بے اس کے منطوق متحقق نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ امر ضروری بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ معروض ضروریات وجود عارض میں سے نہیں۔ قطع نظر معروض سے وہ اپنے ملزوم کے ساتھ یہ جس کا لازم ماہیت ہے قائم ہوتا ہے معروض سے فقط محدود ہو جاتا ہے۔ سوا کچھ کوئی چیز ضرورت اقتضاء انفس ثابت ہوگی اس کے ملزوم کا ثبوت تو ضروری ہو گا۔ معروض کے تحقق کی کچھ ضرورت نہیں سو جب معروض سے قطع نظر کیا جائے تو طبیعت عارض من حیث ہو اور من حیث انتساب الی الملزوم کامل اور متواظی ہو گا۔ طالب ذی کو یہاں سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ لاشلیک فی الماہیات کے اگر کچھ معنی ہیں تو یہ ہیں کہ شئی من حیث ہو متواظی ہی تشلیک ہے تو عروض کے مرتبہ میں ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہو گیا ہو گا کہ یہ جو منقول ہے کہ سوادیت میں تشلیک نہیں ہے اسودیت میں ہے اس کی بنا بھی اسی بات پر ہے اسان فراموشی سے تو کام نہیں پر جن کو آیت **هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ** یاد ہے میری اس عقدہ کشائی پر امید تو رہی ہے کہ دعا ہی دیں گے ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اہل کتاب کی طرف داری میں بن پڑے یا نہ بن پڑے مجھ سے دست و گریبان ہونے کو تیار تو نہ ہونگے بالکل جب ابوت نہ ہوئی جملہ **وَإِذْ وَاعَدْنَا آلَ إِبْرٰہِیْمَ اَنَّمَا تِلْكَ اُمَّةٌ مِّنْ اُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكَ** اور حقیقت ابوت توسط مع الانشقاق ٹھہری تو بایں لحاظ کہ اس ثبوت میں کسی محل اور مقام کی طرف لحاظ کی گنجائش نہیں اور قطع نظر محل و مقام سے توسط مع الانشقاق اپنی ذات سے کامل ہے تو یہ توسط بوجہ اتم ثابت ہو گا مگر توسط بوجہ اتم وہی ہے جو واسطہ فی العروض کے ساتھ مخصوص ہے اگر اب بھی تسلی نہ ہوئی ہو تو اس میں تو کوئی مضمون و تسبیح ہی نہیں کہ ابوت جماعتی میں الانشقاق الوجود عن الوجود نہیں، الانشقاق الوجود عن الوجود ہے۔ کیونکہ والدین ولد کے یا اجزاء ولد کے حامل ہوتے ہیں ولد کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا چنانچہ **فَلَا يَهْدِيهِمْ** اور مقتضاً دیسل بھی یہی ہے اگر اس کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا تو ان کے وجود کے ساتھ اس کا وجود اور ان کے عدم کے ساتھ اس کا عدم لازم آتا علی ہذا القیاس والدین کا حامل ہونا خصوصاً

والدہ کا تو محل تامل ہو ہی نہیں سکتا۔ ہم تو کہتے ہی ہیں خدا نے تعالیٰ بھی حکمتِ حملًا خفیہ فرما چکا ہے۔ بالجلد ابوت جسمانی میں والدین اور ولد کا وجود جدا جدا مستقل بالذات ہوتا ہے ہر ایک کے لئے ایک وجود متبائن قیوم ہے۔ سو ایسا انشقاق کہ تبائن وجود باقی رہی جزئیات وہ بھی اجسام کے جزئیات کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ بات بے تبائن امکانہ ولد و لہ متصور نہیں اور مکان اجسام ہی کے خصائص میں سے ہے اوصاف کلیہ میں یہ بات متصور نہیں تفصیل اجمال مطلوب ہے تو یقیناً نہ

کہ انشقاق وجود کا وجود سے ہو یا موجود کا موجود سے اقراران باہمی بلکہ اشتمال یکے بر دیگرے ضرور ہے اور اشتمال کلیات اور کلیات کی نسبت اگر متصور ہے تو چار طرح متصور ہے ایک تو ملزوم کا اشتمال بہ نسبت لازم ماہیت دوسرا عارض کا اشتمال بہ نسبت معروف تیسرا عام کا اشتمال خاص کو، چوتھا ماہیت کا اشتمال اپنی جنس و فصل کو

تیسرے اور چوتھے اشتمال کا اشتمال ہونا تو ظاہر ہے۔ باقی پہلی صورت میں اشتمال کی وجہ یہ ہے کہ لازم ماہیت ذات ماہیت سے خارج ہوتا ہے نہ بذات خود مستقل ہوتا ہے، نہ خارج سے آتا ہے۔

دوسری صورت میں ظاہر ہے کہ عارض خارج عن الذات کو کہتے ہیں۔ یا اس ہمہ اقل عوارض ہی محسوس ہوتے ہیں تو اس صورت میں لاجرم عارض معروف کو مشتق ہو گا نہ کہ معروف عارض کو۔ لیکن ظاہر ہے کہ چاروں صورتوں میں تبائن امکانہ اور تبائن وجودات نہیں بلکہ اختلاط وجود اور اتحاد امکانہ ہے۔ لیکن ان چاروں صورتوں میں مضمون انشقاق خصوصاً بطور توسط اعمی منشق عن واسطہ وجود منشق بہ ہوا کرے تو یہ صورت اول ہی میں ہے۔ صورت ثانی میں تو ظاہر ہے کہ معروف عارض کا اپنے وجود اور تحصیل میں ہرگز محتاج نہیں۔ بلکہ اس کا وجود لازم اور ضرور ہے کہ وجود عارض سے ثابت بالذات ہو کسی قدر ضرورت ہوتی ہے تو عارض ہی کو معروف کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کا محل تحقق ہوتا ہے اور یہ بھی نہ ہی لیکن اس میں تو کچھ کلام ہی نہیں کہ معروف محل مستفی ہوتا ہے اور صورت ثالث اور رابع میں انشقاق کہتے تو یہ دشواری ہے کہ صورت انشقاق میں بعد انشقاق منشق منشق عنہ میں کچھ کمی اور نقصان لازم نہیں آجاتا اس کا وجود جوں کا توں باقی رہتا ہے اور عام و خاص اور ماہیت اور اجزاء ماہیت میں انشقاق کہتے تو بعد اخراج خاص جو عام کا ایک حصہ اور بعد اخراج جنس و فصل جو ماہیت کے اجزاء ہوتے ہیں عام میں اور ماہیت میں اس قدر کمی آجائے گی۔ ہاں ملزوم اور لازم ماہیت ملزوم میں البتہ توسط وجود بھی وجہ اتم ہے کیونکہ اس سے



زیادہ تر سطر کی کوئی صورت ہی نہیں۔ چنانچہ مکرر سہ کر رہ روشن ہو چکا اور اشتقاق و وجود بھی بوجہ اہل ہے چنانچہ عنقریب یہ بات بھی پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کیونکہ خداوند کریم اور مخلوقات میں اگر ربط ہے تو اسی قبیل کا ہے۔ مگر چونکہ عرض اور وقوع کو حدود لازم ہے تو مابہیات مختلفہ جو خداوند کریم کی صورت علیہ بطور علم فعلی معلوم ہوتی ہے اور اس وجہ سے قدیم کہتے تو بجا ہے بوجہ عرض لازم مابہیات مختلفہ مصداق حدود نہ ہوتی ہیں۔ سو حقیقت حادث یا تعلق سے یا بہیت حاصل بوجہ اتزان وجود عدم جو در صورت عام و خاص ضرور ہے۔ مگر یہ بحث ایک دریا کے ناپید اکٹار اور اس کی ہر موج ہم وزن بحر طاری ہے۔ ہم سے کچھ ان ایسے دریاؤں میں غلطان و پیمان ہو کر ڈوب مرتے ہیں اس لئے اتنی ہی پرکتفا کرتا ہوں اور ڈرتا ہوں کہ اس میں بھی کچھ خطا نہ ہو۔ واللہ اعلم بالصواب!

بالجملہ صورت اربعہ میں سے صورت اول میں فقط یہ بات پائی جاتی ہے کہ توسط بھی ہو اور اشتقاق بھی ہو۔ بایں ہمہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فوج نہ ارواح مؤمنین کی نسبت عرض عام و درہ ہماری ارواح متقدم بالذات ہوتیں نہ متاخر جیسے مقتضاء البت و نبوت مذکورہ ہے۔ بایں ہمہ تصادق ہوتا ہے۔ تہائیں نہ ہوتا اور پھر تہائیں بھی خدا کی پناہ کہ زمین و آسمان کافر بھی اس کے سامنے ہم رنگ اتحاد ہے۔ اور نہ ارواح مؤمنین کی نسبت عام جنسی درہ تصادق مذکورہ لازم تھا، اور نہ ارواح مؤمنین اس کی جنس و فصل درہ قطع نظر تصادق کے ایک مابہیت کے غیر متناہی اجزا لازم آئیں گے کیونکہ افراد خارجیہ اگر متناہی ہیں تو افراد مقدرہ نوع بنی آدم کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں بایں ہمہ کہ جس کہیں اور کس کو فصل اور سب کو جنس کہتے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ جنسیں لازم آئیں گی اور سب کو فصل کہتے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ فصلیں لازم آئیں گی۔ ہاں در صورت ارتباط لازم مابہیت ان قبائح میں سے ایک بھی لازم نہیں آتا اور قبائح کا منتفی ہونا تو ظاہر ہے پر ایک تصادق میں اشتباہ ہو تو ہو سو اس کا جواب بھی سن لیتے۔

لازم مابہیت بالنظر الی ذاتہ اور بالنظر الی اللزوم مطلق ہوتا ہے۔ یہ خصوصیتیں فقط

جواب

معروض کی جانب سے اکساب کرتا ہے۔ چنانچہ میرا یہ کہنا کہ عارضی سے

معروض کو تشکل اور بعد حاصل ہوتا ہے۔ یاد ہو گا اور مثال ہی درکار ہے تو لیجئے۔

کرۃ شعاع آفتاب آفتاب کو مثلاً لازم ہے جس طرف سے دیکھئے اطلاق شعاع

مثال

اس پر صبح ہے اور یہ اطلاق ہر طرف سے مساوی یہ فرق شدت و منفعت و

تربیع و تثلیث قابل معنی معروض کی جانک سے ہے آئینہ میں بھی شعاعیں زیادہ آتی ہیں اور دیوار



عالم میں دیکھئے تو طرف میں تو زمانہ غیر قادر الذات ہے اور موقوفات میں حرکت غیر قادر الذات ہے۔ سو حرکت کا عدم قرار بھی بطفیل زمانہ ہی سمجھئے۔ غرض عدم قرار ذاتی زمانہ میں ہے اور حرکت میں عرضی اس کا متحد زمانہ کے متحد کا طفیل ہے۔ مگر سو حرکت کے نہ کوئی وصف موقوفات زمانہ ہے وشل حرکت متعدد الذات ہے جو یوں کہا جائے کہ اس کا ایک حصہ متحرک کے حق میں دوسرے حصہ کے عروض کا مُقَدِّم ہے اور دوسرے کے حق میں دوسرے حصہ کے عروض کے لئے مبداء اگر ایک کا اتصاف دوسرے کے اتصاف کا سبب ہو گا تو یوں ہی ہو گا کہ وہی ایک حصہ دونوں میں مشترک ہو جائے غرض واسطی الثبوت کی وہ قسم جس میں اشتراک بھی ہو اور ایک کا اتصاف موجب اتصاف ذی واسط ہو بجز حرکت مقصور نہیں۔ سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی واسطت باین نظر کہ روحانیت دونوں طرف مشترک ہے اس قسم کی تو نہیں ہو سکتی ہاں دونوں جانبین حرکات میں سے ہر تین تو مضاف نہ تھا اور قسم ثانی واسط فی الثبوت کہیں اور یوں کہیں کہ آپ کا اتصاف بوصف روحانیت مؤمنین کے اتصاف رفقا میں کچھ دخل نہیں رکھتا تو اس میں یہ خرابی ہے کہ اگر دونوں کا اتصاف عرضی ہے تو اول تو خلافت مفروض لازم آئے گا۔ دوسرے ایک ماہیت ایک حصہ کا دوسرے حصہ کی نسبت سبب ہونا لازم پڑے گا لازم لازم اول کی وجہ تو یہ ہے کہ اتصاف واسط کا دخل نہ ہونا تو وہاں متصور ہے۔ جہاں وصف عارضی واسط اور ذی واسط کچھ اور ہو اور خود واسط کچھ اور جیسے مثال رنگیز سے خود ظاہر ہے رنگیز اور چیز ہے اور رنگ عارضی رنگیز اور رنگ عارضی ثوب اور چیز ہو سکتا ہے کہ کسی نے اس کو رنگ دیا اور کسی کو اس نے رنگ دیا پر جہاں مصداق واسط خود وصف عارضی ہی ہو۔ پھر کیوں کر کہیں کہ اتصاف معروض میں اس کو دخل نہیں سو یہاں یہی قصہ ہے وصف عارضی ادواح مؤمنین وہ جز ایمانی ہے جس کا اوپر چند بند ذکر آچکا ہے۔

سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مصداق عین ذات وہی ہے پھر کیوں کر کہیں کہ اس کا حصول ادواح کے عروض میں دخل نہیں رکھتا۔ باقی رہا لازم ثانی وہ خود ظاہر ہے کیونکہ جب دونوں طرف اتصاف عرضی ہو تو ان کے لئے کوئی ایک ہی مابالذات ہو گا ورنہ صدور واحدین اکثر لازم آئے گا کیونکہ حصص منقسمہ بوجہ انقسام مختلف الماہیت نہیں ہو گئے متمیز اور منفصل ہو گئے ہیں۔ غرض مجموعہ حصص شے واحد ہے اس کا ایک ہی مابالذات چاہیے اور حصہ عارضہ روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حصص عارضہ ادواح مؤمنین کو مختلف الماہیت کہیں تو وہ اشتراک جو بوسید آیات یتات قل ان کنتم محبتون اللہ فاتبوونی الخ اور آیت لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِی رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ

اور آیت وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ثابت ہو چکا ہے سب کا و فروع ہو جائے گا۔ ان تشکیک کے کہنے کی گنجائش ہے مگر وجہ تشکیک اختلاف ماہیت متصور نہیں کیونکہ تشکیک کی بنا چنانچہ پہلے معروف ہو چکا ہے۔ عروض پر ہے کمال فی الحقیقت تو موصوف بالذات ہوتا ہے اور معروف حسب قابلیت کمال میں متفاوت ہوتے ہیں چنانچہ آئینہ اندر زمین کے قابل النہ ہونے کے تفاوت سے واضح ہے لیکن مطابق حکم ذر سب میں وہی ایک چیز ہے اختلاف ماہیت کی گنجائش نہیں۔ عرض جب دونوں جانب اتصاف عرضی ہو اور ما بالذات دونوں کا ایک ہو تو دونوں جانب ایک ہی ماہیت کے دو حصے ہوں گے۔

یہی بات کہ ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصے کا سبب یا شرط معنی واسطہ فی الثبوت یا واسطہ فی العروض ہو سکتا ہے یا نہیں سو اس کا جواب یہ ہے کہ اوصاف قارۃ الذات میں تو یہ بات ممکن نہیں کیونکہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العروض سبب سے تقدم ذاتی ضرور ہے۔ سو اوصاف قارۃ الذات میں جمیع حصص کا وجود تو برابر ہی ہونا چاہیئے ورنہ قرارداد کے پھر کیا معنی کیونکہ ایسی فسخی کا وجود جب تک متصور نہیں کہ اس کے سارے حصے موجود ہوں۔ عرض نفس وجود حصص تو داخل وجود کلی ہے اس میں تو تقدم و تاخر کی گنجائش نہیں۔ ہاں عروض معرفتات میں تقدم تاخر ممکن ہے لیکن ایک حصہ دوسرے حصہ اور اس کے معروف کے وسط میں واقع ہونا ممکن نہیں واسطہ فی الثبوت درحقیقت تمام قابلیت فاعل ہوتا ہے۔

یابیوں کہنے کے امور ثلاثہ مذکورہ ضروریہ حدوث میں سے وقوع اس پر موقوف ہوتا ہے اس کو اگر بالوقوع کہتے تو بجا ہے۔ موصل ہوتا ہے تو وہی ہوتا ہے سو اگر ایک حصہ دوسرے حصہ کے لئے موصل ہو اور تمام ہو تو لاجرم کوئی بات اس میں نسبت اس دوسرے حصہ کے ایسی زائد ہو گی جس پر ایصال متفرع ہے اور جس کے سبب اس کو ما بالوقوع کہتے۔

یہ بات اگر نفس ماہیت پر متفرع کہتے تو ماہیت تو دونوں میں برابر مشترک ہے اگر ماہیت ہی سرمایہ وقوع تھی تو دوسرے حصہ کی کیا حاجت تھی علیٰ ہذا القیاس واسطہ فی العروض دونوں میں مشترک اور اگر معروف کی طرف یہ اختلاف منسوب ہے تو حصہ کا نام مفت بدنام ہے۔ ہماری عرض بھی یہی تھی کہ کسی ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصہ کا واسطہ فی الثبوت نہیں ہو سکتا۔ اس صورت میں بالضرور ایک جانب اتصاف ذاتی اور دوسری جانب عرضی ہو گا۔ سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب تو احتمال عرضیت باطل ہے ورنہ یہ وصف البتہ و نبوت منکس و متقلب ہو جائے گا ہونہ ہو رسول اللہ

صلعم کی جانب انصاف ذاتی اور مؤمنین کی جانب انصاف عرضی ہو گا۔ مگر یہ بات بعینہ اسی کا ترجمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دربارہ وجود روحانی جبر ایمانی واسطہ فی العروض کہیے واللہ اعلم بالصواب۔ اب ہم اگر اس بات کو یاد دلا کر ادواح مطہرات کا اہمات المؤمنین والمؤمنات ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی الوت فرع ہے۔ یوں دعویٰ کریں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فتوح مؤمنین کے وجود روحانی خاص کر جزایمانی کے لئے واسطہ فی العروض ہے اور ادواح مؤمنین عارضی بمعنی مذکور یعنی ادواح مؤمنین آپ کی روح اقدس کے آسمانیں اور بایں وجہ آپ الہ المؤمنین میں۔

تو ہم جانتے ہیں کہ قدردان کلام ربانی جن کو بیان نکات آیات سے ترقی ایمان ہوا اور محبان حبیب رب العالمین صلی اللہ علیہ وسلم جن کو آپ شرح کمالات سے شادمانی ہوا ایسے شام ہو کر ان باتوں کو یاد کریں جیسے کوئی کھڑی ہوئی چیز جو عزیز بھی ہو پھر ساتھ آجائے اور اس کو سنبھال کر رکھیں۔ بالحد جس کی طبیعت سلیم اور ذہن مستقیم ہے ان باتوں کو سن کر شاد ہوں گے اور سمجھ کر داد دیں گے اور کیوں نہ ہو یہ تقریر کلام اللہ کے تسمیائے نکلانی شئی اور معدن الحقائق ہونے کے لئے عمدہ شاہد ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شرف اور افضلیت کے لئے برہان کامل ہے دفع شبہات کے لئے جو دربارہ خصوصیات ضعیف الایمانوں کے دلوں میں آتے ہیں جو کچھ لکھا گیا ہے اور ان شاء اللہ لکھا جاوے گا۔ ماخذ صحیح ہے اور ازالہ ترددات کے لئے جو دربارہ کلام ربانی ہونے قرآن کے اور رسول حقانی ہونے حضرت حبیب الرحمن کے بعض طالبوں کے دلوں میں پڑ جاتے ہیں تقریر فصیح ہے۔

عرض یہ استدلال جو جملہ **وَإِذْ وَاجِدُوا آتَمَّهَا تَهْجُو** سے ماخوذ ہے دربارہ واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور اہل فہم سلیم کے لئے افادہ یقین میں کافی ہے مگر باندیشہ سورہ فی متعصبین اور غلط کاری متوہمین اور نیز بایں نظر کہ اقتفاء النص اور دلالت التزامی پھر اقتفاء النفل دلالت التزامی ہی ہے۔ عبارت النص اور دلالت مطابقی کو نہیں پہنچتی دوسرا ایسا جملہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ فی العروض

ہونے میں عبارت النص اور آپ کی الوت روحانی میں بدلات مطابقی دلالت کرے بیشک ناظرین ادراک ہے اور جملہ **وَإِذْ وَاجِدُوا آتَمَّهَا تَهْجُو** سے متصل ہے، دوسرا جملہ یہ ہے **أَلَمْ تَرَ أَنَا أَوْلَىٰ** بآلِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ۔ جس کے یہ معنی ہیں کہ نبی زیادہ نزدیک ہے مومنوں سے بہ نسبت ان کی جانوں کے۔ یعنی ان کی جانیں ان سے اتنی نزدیک نہیں جتنا نبی ان سے نزدیک ہے اہل معنی اولیٰ کے اقرب ہیں اور جس کس نے "احب" اور اولیٰ بالتصرف اس کی تفسیر میں کہا ہے وہ اس کے مخالف نہیں اور اس قسم کی اقریبیت کو احبیت اور اولیٰ بالتصرف مہونا لازم ہے۔

علت محبوبیت اور اولویت تعریف بھی اقریبیت ہے۔ پر اقریبیت کے لئے یہ دونوں باتیں علت نہیں ہو سکتیں اور اب تک بھی اطمینان خاطر نہیں ہوا تو لیجئے ادھر کان کیجئے اپنی ذات کے ساتھ محبت کا ہونا ہی ہے بلکہ اصل محبوب ہر کسی کے حق میں بالبداہتہ اپنی ہی ذات ہے۔ اس کے بعد جو اس سے قریب ہے بہ نسبت بعید کے زیادہ محبوب ہے اولاد اور بھائیوں کی محبت کا تعداد اتنی جہ سے ہے مگر ایک قرب ظاہری ہے جیسے زمان یا مکان، دوسرا قرب باطنی جیسے قرب اخلاق و مزاج و ادھان مگر جیسے قرب ظاہری میں اتحاد زمانی یا مکانی جس قدر ہو ضرور ہے قرب باطنی میں بھی کوئی امر مشترک ہوگا سو امر مشترک کا نام ہم معدن رکھتے ہیں۔ کیونکہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قسم کے اشتراک کو معدن تعبیر فرمایا ہے۔ فہم ہوتو یہ بات حدیث الناس معادن کعادات الذہب والفضة سے ظاہر ہے۔ بالجملہ اول درجہ کی محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے اور دوسرے درجہ میں قریبوں کے ساتھ ہوتی ہے۔ قرابت نسبی میں محبت کا لزوم اور عدم قرابت نسبی میں محبت کا نہ ہونا جو بالبداہتہ مشہور ہے اس بات کے لئے عمدہ شاہد ہے کہ قرابت کو محبت لازم ہے۔

پھر دیکھئے کہ قرابت نسبی کی حقیقت فقط اتنی ہے کہ اسی کی اصل اُنی اجزاء لفظ پدری اس کی اصل کے ساتھ کبھی قرین تھے اور باہم ایک مکان میں مخلوط تھے بعد پیدائشی اگر دوسرا قرب سوائے تقابلیہ سابقہ کے میسر آجاتا ہے تو وہ محبت اور تضاعف ہو جاتی ہے۔ دیکھئے بچہ اگر پیدا ہوتے ہی مر جاتا ہے تو والدین کو اتنا صدمہ نہیں ہوتا اور اگر چندے آغوش مادر اور کار پدر میں رہ کر جان بحق تسلیم کرتا ہے تو والدین کی کچھ رنج نہیں اٹھاتے، اور اگر جوان ہو کر جہاں سے جانا ہے تو پھر تو والدین مرنے سے پہلے مر جاتے ہیں۔ یہ ازدیاد و صدمہ جو ازدیاد محبت پر دلالت کرتا ہے بحر مزید زمان قرب اور کمی وجہ سے نہیں۔ غرض جوں جوں قرب میں ترقی اور تضاعف ہوتا ہے وہوں وہوں محبت اور لازم محبت اور آثار محبت میں ترقی اور تضاعف حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر دو آدمیوں کا انداز مزاج ایک سا ہوتا ہے اور رنگ ڈھنگ ملتا ہے تو بایں وجہ کہ یہ دونوں ایک معدن کے دو ٹکڑے ہیں اور کبھی باہم دونوں قرین یک دیگر تھے۔ ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں اگر چہ رابطہ قرابت نسبی باہم نہ رکھتے ہوں۔ علیٰ ہذا القیاس ایک ولایت کے دو آدمی بلکہ ایک ضلع کے بلکہ ایک بستی کے دو آدمیوں میں جو ارتباط نظر آتا ہے وہ غیروں میں نظر نہیں آتا۔

بنی آدم کو بنی آدم سے اور گھوڑوں کو گھوڑوں سے اور علیٰ ہذا القیاس اور جانوروں کو اور جانوروں

سے جو ارتباط ہے غیروں سے نہیں، اور کہیں ایک قسم کی قرابت محبت سے خالی نظر آئے تو دوسری قسم کی قرابت اور قرب کی محبت جو اس سے غالب ہوتی ہے اس کے معارض ہوتی ہے چنانچہ اہل فہم خود سمجھ جائیں گے میرے بھانے کی حاجت نہیں۔ بالحد قرب کسی قسم کا کیوں نہ ہو اپنے موافق موافق محبت ہوتا ہے خدا سے جس کا نام ہی قریب ہے اور جس کی شان تَحَنُّنٌ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْاَوْدُیْنِ ہے۔ ہر نیک و بد کو ایک نوع کی محبت معلوم ہوتی ہے ورنہ اس کے طالب نہ ہوتے کوئی قوم اور کوئی مذہب ایسا نہیں جو بطور خود خدا کے طالب نہ ہوں یہ سہی کو سوا اہل اسلام کے سب ناکام ہیں مگر ان کی ناکامی دلیل عدم محبت نہیں ہو سکتی۔ ثمرہ ضلالت اور غلطی راہ ہے اگر کسی کا عاشق اپنے معشوق کی طلب میں نکلے اور اپنی غلطی سے اس کے گھر کی راہ چھوڑ کر کسی اور طرف کو چلا جائے تو جیسے اس کی ناکامی میں شک نہیں ایسے ہی اس کی محبت میں بھی شک نہیں یوں بھٹکتے پھرنا خود دلیل محبت ہے۔ محبت نہ ہوتی تو پھر کیا غرض تھی جو یوں عمر گواتے۔ ادھر خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے ر

اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِيْنَ۔ یہ دھکی خود اس بات کی دلیل ہے کہ کافروں کے دل میں خدا کی محبت ہے ورنہ اس میں دھکی ہی کیا تھی معشوق اپنے عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھ سے محبت نہیں میرا دل تجھ سے نہیں ملتا تو اس کے دل سے پوچھے کہ اس پر کیا گزرتی ہے اور یہ بات اس کے دل کا کیا حال کرتی ہے ہاں کسی اچھی سے اگر یہی بات کہے تو اس کی پاپوش سے بالکل یہ تخویف ہے اس کے متصور نہیں کہ کفار کو خدا سے محبت ہو ورنہ نعوذ باللہ خدا کی طرف خوف عائد ہوگا کہ موقع دیکھیں نہ بے موقع جو چاہتے ہیں فرما دیتے ہیں اور اپنے حکیم اور متین ہونے کا کچھ لحاظ نہیں فرماتے اور علیٰ ہذا القیاس یہی آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ مومنوں کے دل میں بھی اپنے رب الخلیلین کی محبت ہے کیونکہ یہ تخویف جو مقید بوصف کفر ہے۔ بحکم مفہوم مخالف مومنوں کے حق میں بشارت ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ کسی چیز کی بشارت اسی کے حق میں متصور ہو جو اس کا طالب ہو سو خدا کی محبت کا وہی طالب ہو گا جو خدا کا محب ہو گا جو خدا سے کچھ علاقہ ہی نہیں رکھتا اس کے حق میں خدا کی محبت کی خبر کیا بشارت ہوگی اگر کوئی معشوق کسی غیر عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھ سے محبت ہے تو اس کی طرف سے بجز اس کے اور کس جواب کی امید ہے کہ ہے تو میں کیا کروں بالکل یہ تخویف اور بشارت اگر طرف ثانی میں محبت نہ ہو محبت اور مبشر کی تذلیل کا سامان ہے۔ سو خداوند اکرم کجا، اور سامان تذلیل کجا۔ غرض آیات ربانی کو دیکھئے اور حالات انسانی کو دیکھئے خدا کی محبت ہوتی

نکلتے ہیں لیکن اس کا سبب کوئی بتلائے تو یہی سوا اس قرب ہے چون کے جس پر اسم شریف قریب اور  
آیت غَفَّ الْقَرِيبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَدِيدِ دلالت کرتی ہے اور کیا ہے جمال باکمال اب  
تک دیکھا نہیں خدا کے کلام محبت سے پہلے کسی نے سنی نہیں جو یوں ہی کیئے۔

نہ تنہا عشق از دیدار خیزد

بسا کین دولت از گنقدار خیزد

اور اگر فرض کیئے دیکھ کر ہی فریفتہ ہو کے ہیں تب بھی یہی بات ہے کہ ان کی ارواح کو  
کسی قسم کا قرب اس جمال باکمال سے ہے جو سرمایہ الفت و موافقت ہے آدمی کو وہی چیزیں  
بھاتی ہیں جو اس کے کام آتی ہیں۔ مگر کسی کے کام وہی آتا ہے جو اس کے معدن کا ہوتا ہے  
کہیں بھی سنا ہے کہ آگ کا کام خاک سے یا پانی سے یا ہوا سے یا کسی اور سے نکل سکتا ہے آگ  
کا کام آگ ہی سے نکلتا ہے، آگ کا کام آگ سے نکلتا ہے۔ کان سے یا ناک سے یا ہاتھ  
سے یا پاؤں سے یا کسی اور عضو سے نہیں نکلتا۔ مگر موافقت یا مسمیٰ کہ دونوں کا ایک معدن ہو وہ  
بعینہ قرابت نسبی ہے قرابت نسبی میں بھی یہی اتحاد معدن ہوتا ہے۔ بالکلہ موافقت قرب معدن  
کو محبت لازم ہے بلکہ محبت دیں ہوتی ہے جہاں قرب معدن ہوتا ہے ہاں معدن کی دو قسمیں  
معلوم ہوتی ہیں۔

اول در یہ کہ دو چیزیں باہم ایک وصف انضمامی میں شریک ہوں اور یہ دونوں اس کلمی کی فرد  
ہوں۔ جیسے دو انسان یا جیسے دو آدمی ایک اخلاق کے کہ وصف انسانی میں یا کسی طلق میں شریک  
ہیں اور دونوں اس کے فرد ہیں۔

دوم در یہ کہ کسی وصف انتزاعی میں شریک ہوں جیسے عربی ہونا یا ہندی فارسی وغیرہ ہونا یا  
کی مدنی، دہلوی وغیرہ ہونا۔ قسم اول کا نام ہم معدن اصلی اور حقیقی اور کلی رکھتے ہیں اور قسم ثانی  
کا نام جزئی اور فرعی اور غیر حقیقی رکھتے ہیں۔ قسم اول کی وجہ تسمیہ تو ظاہر ہے پر قسم ثانی کے جزئی ہونے  
میں شاید کسی کو کچھ تامل ہو سوا اس کا جواب یہ ہے کہ

یہ ہے کہ انتزاعیات اضافیات ہوتے ہیں اور اضافیات میں دربارہ اسکا  
جواب اگر اعتبار ہوتا ہے تو مضاعف معنی منشاء انتزاع کا ہوتا ہے اور وہ اس  
بحث میں ظاہر ہے کہ جزئی ہے کلی نہیں۔ غرض اس جگہ امر مشترک جو قابل اعتبار ہے اپنے وطن یا  
ضلع یا ولایت مثلاً وہ جزئی ہے یوں بتکلف کہہ ہی سکتے ہیں کہ سکونت وطن واحد دونوں میں مشترک



ہے اور وہ امر کلی ہے جزئی نہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ ایسی اضافت اوصاف انضمامیہ میں بھی نکل سکتی ہے اور باوجود اس کلیت کے اضافت کے مضاف اعنی وصف انضمامی کلی ہے اور یہاں مضاف جزئی ہے۔

مگر ہر چند ہر قسم کا اتحاد معدن موجب محبت ہے لیکن وحدت حقیقی جس قدر موجب محبت ہے وحدت معدن غیر حقیقی اس قدر موجب محبت نہیں ہے۔ اور کیوں نہ ہو وصف انضمامی وصف انضمامی کو نہیں پہنچتا اور امر جزئی کلی کی برابر نہیں ہو سکتا یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ایک بستی یا ایک ضلع یا ایک ملک کے دو آدمیوں میں باوجود اس وحدت معدن کے وہ محبت نہیں ہوتی جو دور دور کے رہنے والوں میں بوجہ اتحاد مزاج کے زیادہ نظر آتی ہے علیٰ ہذا اقلیٰ دوستوں کا اتحاد بعض اوقات جو بھائیوں کی محبت اور اتحاد سے زیادہ نظر آتا ہے تو اس کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ وہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور یہاں اتحاد معدن عرضی کیونکہ حقیقت انسانی فقط روح ہے اور اخلاق روح سے متعلق ہیں اور قرابت نسبی بدن سے متعلق ہے روح سے اس کو کچھ سروکار نہیں کون نہیں جانتا کہ ماں باپ کے صلب و شکم سے اولاد کا جسم پیدا ہوتا ہے روح پیدا نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ بدن روح کے حق میں بمنزلہ مسکن ہے تو اتحاد نسبی میں بدن کو ایک اصل اور معدن اعنی مادر و پدر کی طرف انتساب ہوا۔ جیسا اتحاد وطن یا اتحاد ضلع یا اتحاد ولایت میں اسی ایک معدن کی طرف انتساب تھا ایسا ہی یہاں بھی بدن ہی کو ایک معدن کی طرف انتساب ہے اور محبت مذہبی اور محبت ایمانی اعنی اتحاد مذہب اور اشتراک ایمان کی وجہ سے جو محبت ہوتی ہے ہر چند بظاہر اس محبت کی علت معدن غیر حقیقی معلوم ہوتا ہے کیونکہ کسی ایک مقتدا اور پیشوا یا ایک مذہب کی طرف انتساب ہوتا ہے لیکن باوجود اس اشتراک کے جو اشتراک معدن عرضی معلوم ہوتا ہے اور خاص کر جب مذہب کا لحاظ کیا جائے بنظر غائر دیکھتے تو اتحاد مذہبی میں اتحاد معدن حقیقی بھی ہوتا ہے اور یہ اتحاد معدن عرضی بھی اسی کے طفیل میں پیدا ہو جاتا ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ

کہ اوصاف بالفعل کے لئے ضرور ہے کہ مرتبہ بالقوہ موصوف کے لئے پہلے سے حاصل ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ایمان اور کفر مثل غضب و حلم و جود و غل و حسن و خلق و ترشرونی و عدل و ظلم کے اقسام بالفعل میں سے ہیں۔ سو جیسے اوصاف مذکورہ میں قبل مرتبہ فعلیت ایک مرتبہ قوت ایسا ہوتا ہے کہ جس کے اعتبار سے موصوف کو ہر دم غضبان و حلیم و جواد و بخیل و خوش خلق و

بدخلق عادل و ظالم کہہ سکتے ہیں۔ اسنا غضب و حلم و دخیل و دخیل و غیرہ صادر ہوں کہ نہ ہوں ایسے ہی ایمان و کفر و تقویٰ و فسق و غیرہ کو بھی سمجھنا چاہیئے اور یہ بھی ظاہر ہے خاص کر ناظرین اور اوراق گذشتہ پر کہ مرتبہ قوت ہمیشہ لازم مہمیت موصوف حقیقی ہوتا ہے۔ اس صورت میں اشتراک و صف بالقوة از قسم اشتراک معدن حقیقی ہو گا اور یہ جو غلبہ محبت ایمانی اور مذہبی مشہور ہے اور بہ نسبت محبت نسبی کے اس کی قوت معلوم ہے۔ چنانچہ اس کے غلبہ کے وقت بھائیوں کو اگر مخالف ہوتے ہیں تو مار ڈالتے ہیں۔ اور بھائی حقیقی نہ ہی بنی آدم سب آپس میں بھائی ہیں ایک دوسرے کو جو بوجہ متخالف مذہب اکثر قتل کر دیتا ہے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ یہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور نسب میں اتحاد معدن غیر حقیقی اور آدمی کو جو مال و دولت و آب و نال یا اپنے محسن کی محبت ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ غذا تو بدل یا تبدیل ہے باقی محسن اور اموال یا ذریعہ حصول بدل یا تبدیل ہیں یا آہ تبدیل یا مانع قتل ہوتے ہیں اور اگر کہیں تبدیل و قتل کی گنجائش نہیں ہے تو اس سے بھی کیا کم کہ کسی محبوب کے حصول کے لئے یہ اسباب ذریعہ ہوتے ہیں یا کسی محبوب کی حفظ کے وسیلہ بن جاتے ہیں اور اجزاء بدنی وہ ہیں کہ جن کے مناسبات اور متعلقات سے محبت ہے۔ چہ جائیکہ وہ خود ہوں۔ کیونکہ بھائی کو جو بھائی سے محبت ہے تو اس کی یہی وجہ ہے کہ اس کا بدن اور اس کا بدن دولوں ایک معدن سے نکلے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں ایک کو دوسرے سے فقط علاقہ انتساب ہے۔ ایک بدن دوسرے بدن کے ساتھ قائم نہیں۔ ایک دوسرے کا وصف نہیں غرض ایک دوسرے کے ساتھ منضم نہیں۔ ایک دوسرے کا وصف انضمامی نہیں فقط ایک علاقہ انتساب ہے۔ سوجب اس کے بدن کے مناسبات اس قدر محبوب ہیں خود اجزاء بدن کس قدر محبوب ہوں گے۔ آخر بدن ایک وجہ سے قائم مقام اصل روح سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے احکام بھی کہ روح کی طرف جو اصل مرجع ضائع ہے اور مستحیج بعلم ہوتی ہے راجع کر دیتے ہیں کہی کہتے ہیں کہ زید مثلاً دہلا یا مڑنا ہو گیا یا فلاں شخص طویل ہے یا حسین ہے۔ علی ہذا القیاس اور ظاہر ہے کہ یہ سب احکام بھی میں روح نہیں اور پھر بے دخل اظہار مضاف ان احکام کو روح کی طرف منسوب کر دیتے ہیں۔ غرض بایں وجہ کہ بدن انسانی ایک وجہ سے قائم مقام روح ہے گویا اس کی محبت اپنی ہی محبت بھی جاتی ہے۔ جیسے جمالی محبت کو حالانکہ محبت جسمانی ہے عرف میں صاحب جمال کی طرف منسوب کیا کرتے ہیں۔

رہا یہ مشبہ کہ یہ تو مانا کہ محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے یا اپنے قریب المعدن کے ساتھ مگر یہ کیوں کہ کہتے کہ کسی کا کام اسی سے نکلتا ہے جو اس کے معدن کا ہوتا ہے، آدمی کا کام غذا سے چلتا ہے اور

آگ کا کام روغن سے نکلتا ہے۔ حالانکہ اتحاد معدن نہیں سوا اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ یہ بات اگر صحیح نہیں نہ ہی ہمیں فقط اتنی بات سے کام ہے کہ محبت اپنے بعد اپنے قریب المعدن کے ساتھ ہوتی ہے۔ مگر بایں نظر کہ محبت غذا قابل انکار نہیں اور پھر اتحاد معدن معلوم یہ عرض ہے کہ غذا اور روغن سے اگر بدن یا آگ کا کام چلتا ہے تو بعد اس کے چلتا ہے کہ شکل روغن اور شکل غذائی ذرات جو کہ شکل بدنی اور شکل ناری اس کی جگہ قائم ہو جاتی ہے اور اس صورت میں اتحاد معدن کے انکار کی گنجائش نہیں۔ اور یہ بات نہ ہی آخر اتنی بات سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ روغن سے آگ کا کام چلتا ہے۔ پانی سے نہیں چلتا۔ سو یہ فرق بجز اس کے نہیں ہو سکتا کہ پانی اور روغن میں فرق ہو۔ سو وہ فرق یوں تو ممکن ہی نہیں کہ پانی آگ سے موافق ہو اور روغن مخالف ہو گا تو یہی ہو گا کہ روغن میں اور ناریں تو توافقی اور پانی اور آگ میں مخالف ہو۔ وجہ توافقی کی کچھ بھی صورت ہو یہی ہو جائے۔ لایعجزی ہو کچھ اور ہو۔ پھر صورت ہماری طرف سے جو ہر ہو عرض ہو کچھ اور ہو بالکل ہرچہ با دا باد اتحاد آمار کے لئے بقدر اتحاد مؤثر کا بھی اتحاد چاہیے۔ جب یہ بات محقق ہو گئی تو اب سینے کے لاجرم محبت تو موافقی ہی سے ہو گی مخالف سے نہ ہو گی۔ ہر کسی کو وہی چیز بھائے گی جو موافقی ہو گی معنی جس چیز سے ایک نوع کا اتحاد ہو گا اور جس سے تباہی و تخالف ہو گا اس سے محبت تو درکنار الٹی عداوت اور مخالفت ہی ہو گی اور یہ بات باوجود بدابہت اگر بایں وجہ مقبول نہیں کہ قاسم نے کیوں کہی تو یہ وجہ معقول مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تو بہر حال قابل تسلیم و ایمان ہے جناب سرور کائنات علیہ علی آلہ افضل الصلوات والتسلیمات بھی یوں ہی ارشاد فرماتے ہیں۔

الارواح جنود مجتہدة فما تعارف منها ائتلف وما تنافرت منها اختلف۔

جملہ الارواح جنود مجتہدة کہ خیال فرمائیے اور پھر فرمائیے کہ اس سے وہی اتحاد معدن نکلتا ہے یا کچھ اور عرض حدیث الناس معادلت کعدادت الذهب والفضة اور حدیث الارواح جنود مجتہدة میں ایک ہی اصل کی طرف اشارہ ہے۔ ان فروع متفرقة جدا جدا ہیں لیکن جب بنا بر محبت ایک نوع کے اتحاد پر ہوئی تو جس قدر اتحاد ہو گا اسی قدر محبت بھی ہو گی۔ سو جیسے دو بھائیوں میں فقط اتحاد معدن بایں معنی ہے کہ ایک ماں باپ کے صلب اور شکم سے خارج ہوئے ہیں اور اولاد اور ماں باپ میں اس سے زیادہ اتحاد ہے کیوں کہ دو بھائی اپنے آپ تو جدا جدا ہوئے تھے پر معدن فقط ایک تھا اور یہاں ایک خارج ہے تو ایک معدن تیسری کوئی چیز

ہی نہیں جس کو دونوں کا معدن قرار دیجئے اور ان دونوں کو بمنزلہ دو بھائیوں کے جدا جدا مقرر کیئے  
ایسے ہی دو مسلمانوں میں اگر اتحاد ہے تو یہ ہے کہ ایک معدن اٹنی ذات بابرکات محمد رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم کے فیض وجود سے موجود ہوئے ہیں اس صورت میں مسلمانوں اور خود حضرت سرور  
کائنات ﷺ اور افضل الصلوات والتسلیمات میں کوئی معدن مشترک نہ ہوگا۔ بلکہ اہل ایمان بمنزلہ  
خارج اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ معدن ہوں گے۔ مگر جیسے بہ نسبت بھائیوں کے اولاد اور  
ماں باپ میں رابطہ محبت قوی ہے ایسے ہی بہ نسبت رابطہ فیما بین اہل اسلام کے وہ رابطہ جو فیما بین  
اہل ایمان اور حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوگا، قوی تر ہوگا سو جس کسی نے اولیٰ من  
انفسہم کی تغیر میں احب من انفسہم کہا ہے اس کا یہ کہنا اقرب من انفسہم  
کے خلاف نہیں بلکہ اور مزید ہے کیونکہ محبت کے لئے تو کوئی وجہ چاہئے اور تقریر مسطورے واضح ہو  
چکا ہے کہ وجود محبت اتحاد معدن اور قرب معدن میں منحصر ہیں اور اگر واضح نہ ہوا ہو تو سنئے کہ منتقرا  
سے معلوم ہو گا کہ محبت یا نسبی ہوتی ہے یا کمالی یا جمالی یا احسانی محبت نسبی اور احسانی کو تو حسن  
چکے ہو کہ ایک میں اتحاد معدن خود ہے اور ایک میں اتحاد معدن اور قریب المعدن کے حصول کے لئے محبوب  
احسانی ذریعہ ہوتا ہے۔ غرض محبت احسانی بالعرض ہوتی ہے اصل محبوب تو کوئی قریب المعدن ہی  
ہوتا ہے پر چونکہ حسن اس کے حصول کا سامان ہوتا ہے تو وہ محبت بالعرض اس طرف کو بھی عارض  
ہو جاتی ہے۔

مگر ناظرین اور اوراق گذشتہ کو اس میں تاثر نہ رہا ہو گا کہ موصوف بالعرض موصوف حقیقی نہیں ہوتا  
موصوف حقیقی وہ موصوف بالذات ہی ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی محبوب حقیقی وہ قریب المعدن ہی  
رہا۔ محسن محبوب نہ ہوا یہ محبت کمالی اور جمالی اس کی صورت یہ ہے کہ کمال کا تو نام ہی کمال  
ہے پر جمالی بھی ایک قسم خاص کا کمال ہے اور کمال ظاہر ہے کہ نقصان کے مقابل ہے سو محب میں اگر  
وہ کمال موجود ہے کہ جو محبوب کی جانب سرما یہ محبت ہے تب تو اتحاد معدن ظاہر ہے اور اگر نہیں  
تویوں کہو محب میں نقصان اور کمی ہے مگر نقصان اور کمال کے لئے کوئی معیار اور پیمانہ چاہئے۔ جیسے  
فرض کیجئے وجود جسمانی انسانی کے لئے اعضاء چند مقرر ہیں مجموعہ ان سب کا کمال و نقصان اعضاء کے لئے  
معیار اور نمونہ ہے۔ اگر کسی کے پوری دو آنکھیں ہیں مثلاً تو فیہا درز ایک ہے یا دونوں کی دونوں نڈاؤں  
میں تو ہر کوئی کہتا ہے کہ اس قدر نقصان ہے۔ ایسے ہی ہر کمال و نقصان کا ایک نمونہ و معیار چاہئے۔  
سو اگر محب میں نقصان ہے تو یوں کیجئے کہ اس کے وجود جسمانی یا روحانی میں یہ عضو چاہئے تھا وہ نہیں

آب حیات اور یہ خلق چاہئے تھا وہ عطا نہیں ہوا لیکن یہ عدم اس عدم سے کس بات میں کم  
 ہے کہ آنکھ مثلاً ہو اور پھر پھوٹ جائے یا ہاتھ ہو اور ٹوٹ جائے فقط فرق ہے تو اتنا ہے کہ وہاں  
 عدم سابق ہے یہاں عدم لاحق اس سے فرق محبت اور عدم محبت نہیں ہو سکتا۔ فرق شدت و ضعف  
 مقصود سوا اس کی وجہ یہ ہے انتفاعات بالفعل جو اعضاء بدن سے حاصل ہوتے ہیں ایک قسم کا احساں  
 ہوتا ہے جو اعضاء کی طرف سے بکھنا چاہئے سو محبت احسانی اس محبت کمالی کے ساتھ منقسم اور بہم  
 پہنچاتی ہے علیٰ ہذا القیاس اولاد کے کھیل تماشے اور پیاری پیاری باتوں کو جو دلچسپی میں ہوتی ہیں  
 اور خدمت اور اعانت کو جو جوانی میں کرتے ہیں از قسم احسان سمجھئے کیونکہ احسان کی حقیقت فقط اتنی  
 ہے کہ کسی غیر سے کسی مقصود یا کسی محبوب کے حصول میں کچھ اعانت ہو۔ سو پیاری باتیں اور خدمت  
 اور انتفاع کس کو مطلوب و مقصود نہیں ہوتا۔ علاوہ بریں در صورت طول مقارنت ایک قرب  
 زمانی بھی حاصل ہو اور قرب زمانی ہو یا قرب مکانی ہر قرب موجب محبت ہے۔ کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا  
 قرب معدن ہے کلی نہیں جزئی ہی کسی حقیقی نہیں غیر حقیقی ہی کسی۔ بہر حال عدم سابق ہو یا عدم لاحق دونوں  
 موجب ملال ہوتے ہیں چنانچہ اولاد کی تمنا قبل تولد اور رنج فراق بعد وفات اس پر شاہد ہے۔  
 علاوہ بریں مادر زاد اندھوں، لنگڑوں کو آنکھ پاؤں کے تمنا کا ہونا اور صبیح سالوں کو اندھا  
 لنگڑا ہو کر رنج و تأسف کرنا دونوں حال میں محبت کی دلیل ہے اگر محبت نہ ہوتی تو یہ تمنا اور یہ  
 تأسف ہرگز مقصود نہ تھا۔ لیکن عدم لاحق کی صورت میں وہ محبت اپنی محبت بھی جاتی ہے۔ اگر  
 آنکھوں والا اندھا ہو جاتا ہے تو اس کا رونا اپنی ہی آنکھوں کا رونا ہے کسی غیر کی آنکھوں کا رونا  
 نہیں سمجھا جاتا۔ سو عدم سابق میں بھی اپنی ہی محبت سمجھئے کہ غیر کی محبت نہ سمجھئے جب یہ بات مقرر ہو  
 چکی تو ہماری گزارش بھی سنئے۔

## گزارش

کہ اہل کمال کی محبت بوجہ کمال ہوتی ہے اور کمال کی محبت بمقتضائے تقریر مسطور  
 ایک وجہ سے اپنی ہی محبت ہے۔ تو اس صورت میں اہل کمال کی محبت کی  
 بنا بھی اسی قریب معدن پر ہوتی یہ تو اہل کمال اور اہل جلال کا ذکر ہے جو محبت سے ہم جنس ہوں جیسے ہی آدم  
 بنی آدم پر لباس فاخر و زیبا اور مرکب نیز و خوش نما اور مسکن عالی و خوش قطع و گلشن و گلزار و باغ و  
 جوئی و غیرہ کی تمنا اور الفت میں مشکل ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے نہ  
 کہ معادن مشترکہ کو بمنزلہ اجناس و انواع مشترکہ سمجھئے جیسے ان میں باوجودیکہ اشتراک سب  
 میں مشترک تفاوت قرب و بعد ہے۔ مثلاً کوئی جنس قریب ہے کوئی بعید ایسے ہی معادن مشترکہ

میں بھی باہم تفاوت قرب و بعد ہوتا ہے۔ اگرچہ بہ نسبت امور غیر مشترک کے سب قریب ہی سمجھے جائیں۔ سو جس چیز کو آپ ریایا خوشنمایا خوش قطع کہیں گے اگر وہ معدن قریب میں شریک نہیں تو کیا ہوا معدن بعید میں شریک ہے۔ اٹنی کمال و جمال نہیں کیوں نہ ہو۔ آخر کمال و جمال ہے لیکن کمال و جمال مطلق بمنزلہ جنس ہے اور کمال انسانی خاص انسان کے لئے بمنزلہ نوع کے ہے یہ تو جب ہے کہ اشیاء مذکورہ کی محبت کو کمالی اور جمالی سمجھے اور اگر اسانی سمجھے اور بظاہر بجا ہے کیونکہ محبت اسانی حقیقت میں اس محبت کا نام ہے جو کسی سے بوجہ انتفاع پیدا ہو تب اس تقریر کی کچھ حاجت ہی نہیں۔ ہاں اس وہم کے دفع کے لئے کہ بناءً محبت اشیاء مذکورہ انتفاع پر ہے تو فرق نیک و بد کیوں ہے اتنا اور کہنا ضرور ہے کہ خود منافع میں فرق نیک و بد ہے نیک سے منفعت نیک اور بد سے منفعت بد حاصل ہوتی ہے شرح اس معامی یہ ہے کہ ممکنات خصوصاً ملامتہ ممکنات حضرت انسان کو غور سے دیکھئے تو مجموعہ حاجات ہے اور کیوں نہ ہو اگر یہ نہ ہو تو ممکن پھر ممکن نہ ہو واجب ہو غنا اور استغناء خواص واجب میں سے ہے اور حاجت کی بنا سب جانتے ہیں کہ عدم پر ہے جس چیز کی حاجت ہو اس کے یہ معنی ہو گئے کہ وہ چیز نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجود بقدر عدم درکار ہوا کرتا ہے اگر کسی کی آنکھ نہ ہو تو آنکھ ہی کی حاجت کہو اور آنکھ ہی درکار سمجھو اس صورت میں اس عدم اور وجود کے تطابق کی ایسی مثال ہوگی۔ جیسے قالب اور مقلوب اور بدن اور انگڑی کی مثال ہے۔ کیونکہ قالب کے جوف میں اور انگڑی کے اندر جس قدر غلو ہے اسی قدر مقلوب اور بدن کی ضرورت ہے۔ کئی بیشی دونوں مطلوب نہیں بلکہ دونوں صوریوں موجب قیام ہیں۔ اس صورت میں جس قدر کوئی چیز اس عدم کے مطابق ہو طرز م حاجت ہے۔ اسی قدر مرغوب اور محبوب ہوگی اس جگہ سے تفاوت رجحان کی وجہ جو فیما بین بنی آدم بلکہ تمام حیوانات میں مشہور ہے خوب سمجھ میں آگئی ہوگی۔

یہ تقریر ہر چند منافع کے ساتھ مخصوص معلوم ہوتی ہے جن کی محبت محبت اسانی ہے۔ لیکن بغور دیکھئے تو محبت کمالی اور محبت جمالی میں بھی یہ بات جاری ہے اول ایک مقدمہ مروض ہے۔

وجود مطلق تو حضرت واجب الوجود ہی کا وجود ہے وجودات ممکنات وجودات مقیدہ اور وجودات خاصہ ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ واجب الوجود ہی وجود خاص ہو تو عدم اس کو محیط ہو۔ کیونکہ شخصیت انشی بنفسہ تو محال ہے۔ ہونہ ہو غیر سے ہو، سرسولاء وجود کے بحر عدم اد کیا ہے جس سے شخصیت کی امید رکھتے لیکن وجود خاص اور وجود مفید جن کے ایک ہی حق میں ہے اختصا و تقیید مقصور نہیں اور تقیید اور اختصا کو تنہا ہی لازم ہے۔ ورنہ لاتنا ہی یحب الوجود ہوا اور اس سے زیادہ اطلاق کی کوئی صورت نہیں

مقدمہ

اور جب متناہی ہوئی تو احاطۃ العدم آپ لازم ہے ورنہ پھر وہی لاتناہی موجود ہے۔ مثال پوچھئے تو سطح کو دیکھئے کہ سطوح خاصہ معنی شلث درج و محس و غیرہ دائرہ و بیضوی و مخروط و قطاع و غیرہ جو خطوط معلومہ کے احاطہ میں ہوتے ہیں قطع نظر خطوط معلومہ کے احاطہ کے دیکھئے تو تقیید اور اختصاص ہی نہیں اور بلکہ خطوط معلومہ خاصہ کیسے تقیید و اختصاص تو معلوم پر متناہی اور احاطۃ العدم پہلے موجود ہے۔ غرض یہ ہے کہ جب شلث شلث ہوگا تو خطوط شلث کے باہر کے سطح کو اس سے منقطع سمجھ لیں گے ورنہ پھر شلث کہاں اس کو شامل کیسے تو پھر شلث سے ہاتھ دھوئیے اور یہ غرض نہیں کہ آگے پھر سطح معدوم ہے جب مثال کی توضیح سے فراغت حاصل ہوئی تو اب بیٹھے رہ کر جو متناہی کو احاطۃ العدم لازم ہے۔ اور یہی صورت تقیید ہے لیکن ہر مقید سے مطلق سابق ہوتا ہے اور مطلق چونکہ مقابل مقید ہے تو لاجرم اس میں احاطۃ عدم نہ ہوگا خاص کر جو مطلق میں کیونکہ عدم محیط مصداق سلب عدولی ہے تو اس کے لئے کوئی موصوف اور موصوع موجود چاہیئے اس صورت میں خلاف مفروض لازم آئے گا۔ جہاں عدم الوجود کہتے تھے وہاں وجود نکلا اور مصداق سلب بسیط ہے تو اس کے لئے تحقق نہیں جو یوں کہتے کہ وہ محیط ہے اور وجود اس کے احاطہ میں ہے اور محاط ہے۔ بہر حال وجود مطلق منتہی علی العدم نہیں۔ ہاں وجود مقید البتہ محاط بالعدم ہے لیکن اس صورت میں بالضرور اس احاطہ میں جو بسیط عدم حاصل ہوا ہے کسی پارہ وجود ہی کو جدا کیا ہوگا۔ سو وہ پارہ ہائے وجود جو بوجہ تقیید جدا ہوئے ہیں دوبارہ تحقق ہم سنگ واجب ہوں گے اور شریک واجب الوجود ہوں گے واجب الوجود سے صادر نہ ہونے ہوں گے تو وحدت واجب جو تسلیم کردہ اہل منقول و معقول ہے ایک خیال غلط ہو جائے گا دوسرے وہ مقید اگر بحیثیت عدم محیط واجب ہے تب تو مصداق واجب عدم ہوگا نہ وجود اور اس صورت میں واجب الوجود واجب العدم ہوگا اور بحیثیت وجود محاط واجب ہے تو وہ عین وجود مطلق کا وجوب ہے جو بذات خود واضح غرض اگر کسی وجود مقید کو واجب کہیں بھی تب بھی مطلق ہی کو واجب کہنا پڑے گا اور واجبوں کے بیشتر سے خود وحدت واجب لازم آئے گی اور وجودات ممکنات کے وجودات خاصہ ہونے کی یہ دلیل ہے کہ وجودات ممکنات اگر وجودات مطلقہ ہوں تو وہ حال سے خالی نہیں یا تو باہم وجود عین واجب ہوں تب تو ممکن نہ کہو واجب کہو معہذا یہ تکثر بدیہی اور یہ حدوث وجود و عدم جو عالم میں بالبداہہ مشہور ہے سب غلط ہوا اور جب یہ بیہیات اور محسوسات بلکہ محسوسات میں سے بھی اول محسوسات کا اعتبار نہیں اور یہ علوم غلط ہیں تو پھر کون سا علم صحیح ہوگا جو اعتبار کیا جائے۔ غرض کوئی بات قابل اطمینان نہ ہوگی اور غیر واجب ہیں تو نہ وجود واجب کو مطلق کہو نہ وجودات ممکنات کو مطلق کیونکہ ایک مفہوم میں دو مطلق نہیں ہو سکتے۔ بیشتر بے تقیید ممکن نہیں لاجرم مقید ہوں گے لیکن تقیید چنانچہ ابھی معلوم ہوا انتہاء الوجود بالعدم

کو کہتے ہیں تو بالضرور اطراف و جردات ممکنہ میں عدم ہوگا۔ اور چونکہ ممکنہ جمیع الجہات ممکن ہے واجب نہیں تو وجودات ممکنہ جمیع الجہات عرضی ہوں گے ذاتی نہ ہوں گے، اور جب وجودات ممکنہ جمیع الجہات بالعرض ہونے بالذات نہ ہوں گے تو ممکنہ میں جمیع الجہات فی حد ذاتہ عدم ہوگا۔ مگر چونکہ وجود کو مقید اور عدم کو قید قرار دیا ہے تو لاجرم وجود وسط عدم میں واقع ہوگا اور عدم صورت مفرد و منفی محیط ہوگا۔ اس تقریر سے دو باتیں اہل فہم کو بخوبی واضح ہوئیں۔

اول : تو یہ کہ وجود واجب متناہی نہیں غیر متناہی ہے اسی منتهی علی عدم نہیں جو عدم اس کو محیط ہو۔  
دوم : یہ کہ وجود ممکن متناہی ہے اسی منتهی علی عدم ہے اور عدم اس کو محیط ہے لیکن اقتران وجود و عدم سے حدود فاصلہ پیدا ہوں گے جیسے مثلث المدرج کی مثال سے واضح ہے۔ کہ نقطہ وسط و سطح حدود فاصلہ بین الوجود و عدم ہیں کیونکہ جب کوئی خط یا سطح یا جسم مثلاً تمام ہوتا ہے تو یوں ہی کہتے ہیں کہ اگلے خط نہیں یا سطح نہیں یا جسم نہیں اور خط و سطح اور جسم تمام ہو گئے۔ سو اس تمامی ہی کا نام نقطہ اور خط اور سطح ہے بالجلد جب ایک خط تمام ہوتا ہے یا ایک سطح تمام ہوتا ہے یا ایک جسم تمام ہوتا ہے تو اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا وجود اور اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا عدم جو بعد انتہا کے خط و سطح و جسم ہے۔ جب باہم مقترن ہوں گے تو وجود و خط اور عدم و خط کے اقتران سے جو ایک انتہا اور ایک حد فاصلہ پیدا ہوئی اس کا نام تو نقطہ ہے اور وجود و سطح اور عدم و سطح کے اقتران سے جو ایک حد پیدا ہوتی ہے اس کا نام خط ہے اور وجود اور عدم جسم کے اقتران سے جو ایک حد فاصلہ پیدا ہوتی ہے اس کا نام سطح ہے۔ بالجلد ہر وجود و عدم کے اقتران سے حدود فاصلہ پیدا ہوتی ہیں مگر حدود فاصلہ خط و عدم و سطح و عدم و سطح و عدم و جسم و عدم جسم و عدم جسم کا تو اہل ریاضی نے ایک نام اپنی اصطلاح میں مقرر کر لیا ہے باقی اور حدود فاصلہ کا اب تک کوئی نام مقرر نہیں ہوا۔ ہم اپنی اصطلاح میں ہر قسم کے حدود فاصلہ کو ہیکل اور ہیئت نام رکھ کر کسی سیاق و سباق میں ہیٹل یا ہیئت سے تعبیر کریں گے اب سکتے ہیں۔

کہ لوازم نور خمس تو ہر پارہ نور اور ہر شعاع میں موجود ہیں اسی کی ضرورت نہیں کہ نور کبھی حصص ہو تو لوازم نور ہوں نہ ہوں نہ ہوں۔ کشف الوان اور مبداء انکشاف ہونا جیسا آفتاب کی ساری شعاعوں میں مل کر پایا جاتا ہے ویسا ہی چھوٹے سے چھوٹے نور کے ٹکڑے میں بھی یہ بات موجود ہے۔ باقی یہ فرق کہ نور کا بڑا ٹکڑا دور تک روشن کرتا ہے اور چھوٹا تھوڑی دور تک۔ سو یہ فرق اصل نور کا فرق نہیں یہ فرق مقدار کا ہے سو جیسے لوازم نور ہر فرد کے ٹکڑے میں موجود ہیں ایسے ہی لوازم وجود ہر وجود کے حصے میں موجود ہوں گے مگر ظاہر ہے اور نیز انہی واضح ہو چکا ہے کہ وجود من حیث ہو قابل عرض عدم نہیں در نہ انصاف الہی



بالضد لازم آئے گا اور وجود معدوم ہو گا اور جب قابل عروض عدم نہ ہوا تو بایں وجہ کہ اب نہ عدم سابق کی کوئی صورت نہ عدم لائق کی کوئی شکل ازلیت اور ابدیت لازم ذات وجود ہوں گے اس لئے نفس وجود مقید بالعدم تو جس میں وجود من حیث ہو موجود ہے مصداق ممکن نہیں ہو سکتا۔ یہی قید عدم اس کو مصداق ممکن کہتے تب بھی خرابی کہ در صورت وجود ممکن الصفات اشئی بالضد لازم آئے گا اور سوا اس وجود مقید بالعدم قید کے اگر کچھ ہے تو یہ حدود فاصلہ میں جو بعد اقتران وجود و عدم ظہور میں آئی ہیں۔ اور بعد اقتران اور قبل تقبید کے بعد دیگرے قابل انتزاع ہوئی ہیں۔ عرض حقائق ممکنات یہ حدود فاصلہ میں جو بہ نسبت وجود حقیقی کے امور انتزاعی ہیں لیکن کس کا انتزاع اس موجود حقیقی کا جس کو واجب الوجود اور خالق ہر موجود کہتے نہ یہ کہ ہم تم بھی انتزاع ہی سے ادراک کرتے ہیں اور ہماری نسبت بھی امور انتزاعی ہیں اس کی ایسی مثال سمجھئے

### مثال

کوئی شخص مثلاً کارخانہ سلطنت کو خواب میں دیکھے یا کسی کارخانہ کا خیال باندھے تو اس کارخانہ کے ارکان اور اشخاص اور اشیاء کو اگر موجود خیالی کہہ سکتے ہیں تو بہ نسبت اس صاحب خیال اور خواب والے کے موجود خیالی کہہ سکتے ہیں ایک کو ان ارکان اور اشخاص اور اشیاء میں سے بہ نسبت دوسرے کے موجود خیالی نہیں کہہ سکتے ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود والعدم اگر انتزاعی اور خیالی ہیں تو بہ نسبت خداوند حقیقی کے خیالی ہیں۔ آپس میں ایک دوسرے کے نسبت خیالی نہیں کہہ سکتے۔ ان موجودات انتزاعی میں باعتبار تحقیق کے تشکیک ہے اور اس اعتبار سے ایک طبقہ دوسرے طبقہ کی نسبت اور ایک مرتبہ دوسرے مرتبہ کے لحاظ سے انتزاعی ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں وہ دوسرا مرتبہ اس کی نسبت موجود محقق ہو گا جیسے فرض کیجئے سطوح اقتران جسم و عدم جسم سے پیدا ہوتے ہیں، یا یوں کہتے اقتران اجسام سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ یہ بھی ایک جسم کا اقتران اس کے عدم کے ساتھ ہے۔ آخر دوسرے جسم پر کونسا ہذا الجسم صادق آتا ہے۔ ہر حال یہ سطوح جو اقتران مذکور سے پیدا ہوتے ہیں بہ نسبت اجسام کے امور انتزاعی ہیں پھر ان سطوح کو جو اپنے اعلام کے ساتھ اقتران حاصل ہوتا ہے اور خطوط پیدا ہوتے ہیں تو وہ بہ نسبت ان سطوح کے انتزاعی ہیں۔ پھر ان خطوط کے اقتران سے جو نقاط پیدا ہوتے ہیں تو وہ ان خطوط کی نسبت انتزاعی ہیں۔ علیٰ ہذا اقسام یہاں بھی یہی خیال فرمائیے۔ ان اس میں شک نہیں کہ اول انتزاعیات حقائق ممکنات خارجیہ کو قرار دیتے۔

جب یہ بات قرار پا چکی کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو یہ بات آپ کی سمجھ میں

آگئی ہوگی کہ یہ حدود بہ نسبت اس وجود محدود کے جو قبل اتران معلوم غیر محدود تھا عوارض میں اور وہ جو ہر معروض اور کیوں نہ ہو وجود حقیقی بھی عرض ہوتا یہ استغناء جو وجود کو بالبداهت تمام موجودات سے حاصل ہے اور یہ احتیاج جو ساری موجودات کو اپنے تحقق میں وجود کی طرف بدرجہ کامل ہے منکسر اور منقلب سمجھیے اور جب یہ بات منقلب ہوگئی تو پھر سیدھی ہی کون ہی رہے گی۔

اس جگہ سے ان لوگوں کے قول کی تصدیق ہوگئی جو کہتے ہیں العالم عوارض مجتمعۃ فی معروض

واحد۔ عرض جو ہر کامل اگر ہے تو وجود مطلق ہے اور حقائق ممکنہ اگرچہ باعتبار ظاہر جو ہر ہوں۔ پھر

عرض ہیں۔ ان بایں ہمہ جو ہریت اگر وجود کو بہ نسبت حقائق ممکنہ بالعرض مقابل بالذات کہتے تو بجا ہے

مگر اس سے عرضیت مقابل جو ہریت لازم نہیں آتی۔ یہ بات جب مرکوز خاطر ہو چکی اور معلوم ہو گیا کہ

حک حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو آپ اٹھ پھرتے اور اصل مطلب کو پھر لیجئے دیکھئے کس کس کو

دیکھ حقائق ممکنہ کے ساتھ اتحاد و معدل اور قرب معدل ہے۔ یہ بات تو بے کہے ظاہر ہے کہ حدود و فاصلہ

کو خارج وجود داخل وجود خارج و دونوں کے ساتھ انطباق ہے اعمیٰ جیسے شکل مثلثی اور مربعی

وغیرہ کے داخل و خارج میں دو سطحیں ہوتی ہیں اور پھر سطح داخل کی جانب خارج اعمیٰ طرف ظاہر پر اور

سطح خارج کی جانب داخل اعمیٰ طرف باطن پر وہ شکل منطبق ہے ایسے ہی حقائق ممکنہ کو جو حدود فاصلہ

بین الوجود والعدم میں بہ نسبت وجود داخل اور وجود خارج کے سمجھئے اتنا فرق ہے کہ جیسے اشکال معلوم

مثلث وغیرہ کو توجہ دیکھان بجانہ سطح داخل ہے ایسے ہی حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی توجہ دیکھان بجانہ

وجود داخل ہے اگرچہ انطباق مذکورہ.... مثل اشکال مذکورہ دونوں طرف برابر ہے۔ بالجمہ خط

مستدیر اور مثل دائرہ کو میلان بجانہ داخل ہے اس لئے کہ خط مذکور اسی طرف کو جھکا ہوا ہوتا

ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اشکال خطوط مستقیمہ میں خطوط کا میلان بجانہ داخل ہے۔ اتنا فرق ہے کہ

خط مستدیر باوجود میلان مذکور خط واحد رہتا ہے اور خط مستقیم بعد میلان دوسرا خط کہلاتا ہے

سو ایسا ہی حدود مذکورہ کو میلان بجانہ وجود داخل ہے اور یہی وجہ ہے کہ اشکال مذکورہ میں بھی قسم

اشکال وہ سطح داخل سمجھی جاتی ہے۔ اسی واسطے مثل اشکال سطوح داخلہ پر بھی اطلاق دائرہ اور مثلث

اور مربع شائع ہے اور حقائق ممکنہ میں یکجہ وجود داخل ہے قیم اور معروض سمجھا جاتا ہے چنانچہ

خود خداوند کریم فرماتے ہیں

سَيَرِيهِمْ اَيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنْدَاقُنَا

نقطہ افق اور فی اَنْفُسِهِمْ کو خود سے دیکھئے تو یہی بات لگتی ہے کہ ایک وجود

خارج ہے اور ایک داخل ہے۔ داخل فی الانفس کو اپنا وجود سمجھنا چاہیئے اور وجود آفاقی کو جو وجود خارج ہے وجود غیر بالحدہ مثل اشکال حقائق ممکنہ کو توجہ بجانب داخل ہے۔

یہ بات یاد رکھئے اور اس بات کو یاد کیجئے کہ حاجت کی بناء عدم پر ہے اور در صورت حاجت جو عدم ہوگا تو اس عدم کی مقدار کے موافق وجود درکار ہوگا۔ ان دونوں باتوں کے سمجھنے کے بعد یہ بات آپ سمجھ میں آجاتی ہے کہ محبت منافع اور محبت جمالی اور محبت کمائی تینوں اس بات میں شریک ہیں کہ محب کی جانب عدم ہے۔

زنده معشوق است و عاشق مرده۔

جملہ معشوق است و عاشق پردہ۔

شرح اس سماکی یہ ہے کہ ہیاکل مذکورہ اور عدد مسطورہ جن کو حقائق ممکنہ کہتے ہیں اور اعتبار یہ ہیں اور وجود داخلی یا خارجی ہر چند ان کے لئے قیم ہے لیکن پھر ایک امر مغائر ہے خارج تو خارج ہے پر وجود داخل بھی داخل حقیقت نہیں حقیقت حقائق مذکورہ سے خارج ہے اس حساب سے حوت حقائق ممکنہ اگر پر ہے تو عدم سے پر ہے۔ اس صورت میں جس موجود کا وجود بقدر حوت حقائق ممکنہ ہوگا۔ مثل وجود داخل محبوب ہوگا فرق ہوگا تو اتنا ہوگا کہ وجود داخل قیم ہیاکل مذکورہ ہے اور ہیاکل مذکورہ کو اپنے تقوم میں اس وجود کی حاجت ہے اور وجود مابین بشرطیکہ بمقدار حوت حقائق ہو قیم حقائق نہیں لیکن انطباق باطن ہیاکل اور ظاہر وجود دونوں جگہ برابر موجود ہے۔

ایک اور بات سمجھئے۔

صدق علی کثیرین دو قسم پر ہے۔ ایک بطور انقسام، دوسرا بطور انطباق، قسم اول وجود اور اقسام وجود میں موجود ہے اور قسم دوم حدود فاصلہ مذکورہ میں مشہود ہے اور کیوں نہ ہو ہیاکل مذکورہ مثل اشکال ہندسہ دائرہ و مثلث وغیرہ بطور انقسام کثیرین پر صادق نہیں آسکتے۔ آخر یہ بات تو کو دن بھی جانتے ہیں کہ خط مستدیر یا خط و مثلث وغیرہ کو تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ اور مثلث معدوم نہیں ہو جاتا ہے خارج قیمت پر صادق آتا تو درکنار خط مستدیر کو جو پورا دائرہ ہو اگر تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ نہیں رہتا نہ چھوڑتا نہ بڑھا تو اس رہ جاتی ہے علیٰ ہذا القیاس مثلث وغیرہ کو سمجھئے۔ البتہ مظاہرہ کثیرہ اور مرایا متعددہ میں ایک قطر کا دائرہ اور ایک مقدار کے تین یا چار خطوں کا مثلث یا مربع ظاہر اور مرقی ہو سکتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ تکثر اگر راسخ ہے تو مظاہر کی طرف راسخ ہے ظاہر اس تکثر سے برطرف ہے اس کی وحدت میں ہرگز کچھ فرق نہیں آیا۔ ورنہ یہ تکثر اگر حدود مذکورہ اور اشکال مذکورہ کو بھی آدابائے

تو پھر تصویر سے ذی تصور کا پہچاننا اور یہ کہنا کہ یہ دید کی شکل ہے یا عمر کی قابل اعتبار نہ رہے۔ بالکل مشکل اور ہیاکل کی وحدت زائل نہیں ہوتی۔ ہاں جیسے جزئیات کا انطباع بہت سے آئینوں میں ممکن ہے اور اس انطباع سے ان کی وحدت میں فرق نہیں آتا بلکہ باوجود بقا وحدت مظاہر کثیرہ ہو جاتی ہیں ایسے ہی حدود و فاصلہ کو سمجھئے بلکہ حدود و فاصلہ اور ہیاکل مذکورہ اگرچہ کلیات ہی کے ہیاکل کیوں نہ ہوں ہمیشہ جزئی ہوتے ہیں جبہ اس کی ظاہر ہے۔ مضبوط کلیہ میں ان کے افراد تمیز نہیں ہوتے اور اوصاف کلیہ میں بہت سے موصوف شریک ہوتے ہیں اور مضبوطات جزئیہ اور اوصاف شخصیت میں کوئی شریک نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے موصوف کو غیر موصوف سے تمیز دیتے ہیں۔ ہاں باوجود اس تمیز کے پھر مظاہر کثیرہ میں ظہور کر سکتے ہیں۔ چنانچہ آئینوں کی مثال سے واضح ہے۔ سو جب ماہ التیز قدر مذکور جزئیت ٹھہری تو جہاں ماسوا سے تمیز حاصل ہوگی۔ جزئیت آپ ہوگی اب دیکھئے کہ حدود مذکورہ اور ہیاکل مسطورہ اگر کلیات کی ہیاکل بھی ہوتی ہیں تو ان کلیات کو ان کلیات کے ماسوا سے تمیز ضرور دیتی ہیں باقی وہ اکثر جو کلیات میں مشہور ہے وہ ہیاکل کلیات کا اکثر نہیں بلکہ معروفات ہیاکل اعنی و حوات داخلہ کا اکثر ہے اعنی جیسے خط مستدیرہ دائرہ میں بعد تقسیم صدق علی کثیرین ممکن نہیں۔ ہاں معروف خط مستدیرہ جو سطح داخل ہے۔ اگر ہزار ٹکڑوں پر بھی تقسیم کی جائے تو بعد تقسیم بھی اس کے ٹکڑے سطح ہی رہتے ہیں۔ ایسے ہی ہیاکل کلیات اور داخل ہیاکل مذکور اعنی وجود محدود کو سمجھئے اول اعنی ہیاکل کا کثیرین پر صادق آنا بعد تقسیم ممکن نہیں اور ثانی اعنی وجود داخل بعد تقسیم بھی کثیرین پر صادق آتا ہے اور جزئیات میں ہیکل اور داخل ہیکل دونوں میں انقسام ممکن نہیں اس کی ایسی مثال ہے جیسے فرض کیجئے ایک دائرہ کے اندر چھوٹے دائرے بناتے بناتے چلے جائے۔ یہاں تک کہ مرکز تک فزیت پہنچ جائے۔ سو مرکز کے برابر کا دائرہ جیسے مثل دوائر کیرہ اور دوائر کی طرف منقسم نہیں ہو سکتا ایسے ہی اس کا داخل اعنی مرکز بھی منقسم الی کثیرین نہیں ہو سکتا۔ بالکل ہیاکل کلیات کی ہوں یا جزئیات کی سب جزئی ہیں باقی داخل ہیاکل اگر قابل انقسام ہے تو کلی ہے در نہ جزئی اور کلی طبعی بھی داخل ہیاکل کلیات ہے جو ضمن افراد اعنی ہیاکل جزئیہ میں موجود ہے اور جیسے سطوح دوائر میں نقاط غیر متناہیہ لکل سکتے ہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ میں ہیاکل جزئیہ الی غیر انتہایہ متصور ہیں اور اگر سطوح دوائر میں نقاط متساویہ بالمركز غیر متناہی نہیں۔ ہاں بوجہ کثرت قابل خصوص و احصا نہیں تو کلیات طبعیہ کو بھی ایسا ہی سمجھئے اور اس تفسیر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ کسی دائرہ میں دوائر مرکزہ تجویز نہ کئے جاویں تب بھی دائرہ مذکورہ کے تحقق میں

کچھ شک نہیں ایسے ہی کلیات طبعہ کا تحقق بھی ہیا کل جزئیہ پر موقوف نہیں۔ عرض کلیات طبعیہ ضمن افراد و جزئیات میں بالضرر موجود ہیں پر یہ معنی نہیں کہ جزئیات ہی میں منحصر ہیں

یا جزئیات پر موقوف ہیں۔ عرض کلی

طبعی داخل ہیا کل کلیات ہے جس کے حصص جزئیات میں منقسم ہوتے ہیں اور خود ہیا کل کلیات طبعیہ باعتبار اصل کے جزئی ہیں۔ ہاں باعتبار ظہور کے کلی اعلیٰ مظاہر کثیرہ میں ظاہر ہو سکتی ہے چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور جنس جس کو سنا ہو گا قلیل و کثیر پر برابر صادق آتی ہے وہ بھی ہیا کل کلیات طبعیہ ہیں جیسے چھوٹی تصویر ہو یا بڑی اپنے ذی تصویر پر سب برابر منطبق ہیں کیونکہ یہ چھٹائی بڑائی غور کیے تو منظر کی ہے ظاہران بلاؤں سے منزہ ہے بلکہ کوسوں دور ہے گو عقل غلط اندیش بوجہ اختلاف ظاہر و منظر اس کی بلا اس کے سردھر سے ایسے ہی ہیا کل کلیات جیسے مجبور حصص پر صادق آتی ہیں جن کو کلیات طبعیہ کہنے ایسے ہی ان کے حصص پر صادق آتی ہیں خواہ وہ حصص بڑے ہوں یا چھوٹے اس سے اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ اطلاق طبعی تو جب ہی ممکن رہتا ہے جب تک سارے حصے فراہم ہوں اور مجموعہ میں سے کچھ کم نہ ہو اور اطلاق جنسی جیسا در صورت اجتماع حصص تھا ایسا ہی بعد تقسیم بھی پاتی رہتا ہے۔ وجہ اس تفرق احوال کی یہ ہے کہ اطلاق کے لئے وجود مطلق ضرور ہے سو طبیعت میں تو بعد تقسیم نقصان آجاتا ہے۔ طبیعت کا ملہ رہتی ہی نہیں جو اس کے احوال باقی رہیں اور ہیکل میں بعد تقسیم یہ فرق نہیں آتا۔ جب اس تحقیق سے فراغت پائی تو اب عرض یہ ہے کہ باطن ہیکل اور ظاہر وجود داخل ہیکل تو حقیقت میں ایک ہی ہیں بلکہ اس ہیکل کو جدا لکھا کر دیکھیں باعتبار انتراع ممکن ہے یا وجود داخل کے ساتھ قائم سمجھو یا وجود خارج کے ساتھ متحقق خیال کرو، تینوں صورتوں میں سے وہ ایک شیء واحد ہے لیکن یہ ہیئت جو ہیکل مذکور کی ہیئت ہے اگر فرض کر دیکسی موجود مہائن میں ہو تو بظاہر یہ دونوں ہیکلین مباحث یک دیگر معلوم ہوتی تھیں۔ لیکن تقریر بالا سے اہل فہم کو واضح ہو گیا کہ یہاں بھی وہی اتحاد ہے اس تقریر سے واضح ہو گیا ہو گا کہ تشخص بمعنی ما بہ التشخص ممکنات میں بھی عین ذات متشخص ہے بالکل اس صورت میں کسی حقیقت ممکنہ کو اپنی ہیکل مذکور کو اگر حیات و لوازم حیات مثل ادراک و محبت وغیرہ میرا ئیں تو لاجرم اول اپنی محبت ہو گی بعد میں متحد المعدن اور قریب المعدن کی محبت پیدا ہو گی لیکن تحقیق مذکور سے یہ صاف ثابت ہو گیا کہ جیسے در صورت انتراع اپنی محبت ہے ایسے ہی صورت ثلاثہ باقیہ میں بھی اپنی ہی محبت ہے غیر کی محبت نہیں وجہ اس کی وہی ہے کہ ہیا کل معلوم میں تعدد فی حد ذات نہیں ہوتا اگر ہوتا ہے تو اس کے مظاہر میں ہوتا ہے اور اگر بالفرض کوئی عقل کا پورا ہٹ

دھرمی پر آئے اور ہیکل کے ٹکڑا تقاسمی کا قائل ہو جائے اور اس ٹکڑا ظہور اور ٹکڑا انطباق کو جس کا ذکر اوپر آچکا ہے

بتا دیلات تقسیم تقاسمی بنائے تو ہمارا کیا نقصان محبت پھر بھی رہے گی۔ وجہ محبت اتحاد ذاتی نہ ہستی قرب معدنی اور اتحاد معدنی بھی اتنا فرق ہو گا کہ در صورت اولیٰ محبان جمالی کا یہ دلولہ کہ بسا اوقات اشتیاق محبوب یا فراق مطلوب میں جان پر کھیل جاتے ہیں اور اس کے سامنے اپنی جان کو کچھ خیال میں نہیں لاتے بے کھٹے موجد ہو جائے گا اور در صورت ثانیہ غلبہ عرض کا قائل ہونا پڑے گا۔ یعنی جیسے آب وغیرہ اشیاء بارہ میں حرارت عارضہ کا کبھی یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ برودت ذاتی کا پتہ بھی نہیں لگتا۔ ایسے ہی بسا اوقات محبت عارضہ کا جو محبت غیر ہے۔ کبھی دل عشاق پر یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ محبت ذاتی یعنی اپنی جان کی محبت کا کچھ نشان نہیں ملتا۔ باقی رہی یہ بات کہ محبت جمالی کجا اور سخن وحدت وانطباق میا کل وغیرہ کی تحقیقات کجا سوا اس کا یہ جواب ہے۔

کہ محبت جمالی اور محبت کمالی دونوں کی علت وہ انطباق باطن و شکل اور ظاہر و جمال و کمال ہے کیونکہ اہل جمال و کمال قییم وجود میکل تو ہوتی ہی نہیں۔ بلکہ موجودات مبائنہ ہوتی ہیں اور بایں ہمہ ان کی محبت کسی احسان پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ احسان اور انطاف کی طلب اگر ہوتی ہے تو بعد محبت ہوتی ہے اور محبت یا اپنی یا کسی بیگانہ کی ہوگی، اور بیگانہ کی محبت بھی یا بالذات ہوگی یا بالعرض ہوگی۔ پھر بالعرض بھی ہے تو وہ غیر یا مبادی حصول محبوب ہے جیسے احسان میں ہوتا ہے۔ یا فقط اضافت الی المحبوب باعث محبت غیر ہے جیسے اشیاء مضافہ الی المحبوب کی مثل اقارب و جامہ و مکان وغیرہ کی محبت کمالی و جمالی محبت میں ہوتی ہے۔ سو اہل کمال یا جمال کی محبت ظاہر ہے کہ بالعرض تو نہیں احسان تو معلوم ہو چکا کہ یہاں باعث محبت نہیں رہی۔ اضافت مطلقہ الی المحبوب اس کے لئے کوئی محبوب اصلی

چاہئے جس کی محبت اس کے ترک محبت کی باعث ہو۔ اس صورت میں یا اپنا محبت کہئے معویہ تو بے اس بات کے متصور نہیں کہ حقیقت محب اور حقیقت محبوب اعنی دونوں کی سیکلیں ایک ہوں فقط یہ تغاثر اضافی اعنی یہ بات کہ یہ میکل اس مادہ میں ظاہر ہے۔ یا اس میں جس کی حقیقت وہی ٹکڑا انطباقی ہے باعث ٹکڑا ہو گیا ہے اور یہ ٹکڑا بوجہ اضافت ایسا ہو۔ جیسا ایک شخص کسی کا بیٹا کسی کا باپ ہو جیسے وہاں شخص واحد باعث بار اضافات کثیرہ اور مضافات کشیرہ کثیر معلوم ہوتا ہے ایسا ہی یہاں بھی سمجھئے۔ اور اگر اپنی محبت نہیں بلکہ غیر کی محبت ہے تو محب اور محبوب میں اتحاد معدن اعنی قرابت معدنی ضرور ہے۔

لیکن یہ بات بخوبی مستحق ہو چکی کہ حقیقت ممکن فقط وہ محدود فاصلہ معنی ہیاکل عارضہ وجود میں وجود داخل و خارج دونوں اس سے خارج ہیں۔ اس صورت میں ناچار ہو کر اس کا قائل ہونا پڑے گا کہ ہیاکل وجود معنی حقائق ممکنہ کو کسی کلی طبعی کا حصہ کہئے وہ کلی طبعی ان دونوں کا معدن ہو اور محب و محبوب دونوں اس میں مشترک ہوں، سو یہ بات بدلائل سائلہ باطل ہے اور نیز بایں خیال باطل ہے کہ ہیاکل مذکورہ کا معدن نفس وجود تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ سارے احکام وجود مثل ازلیت و ابدیت و استغفار بن کا اوپر ذکر آچکا ہے ہیاکل کے لئے مسلم ٹھہریں کیونکہ سوائے اطلاق طبعی تمام احکام کلی حصص منقسمہ میں موجود ہوتے ہیں ورنہ اقسام پھر اقسام نہ رہیں علیٰ ہذا القیاس عدم بھی معدن ہیاکل نہیں ہو سکتا۔ ورنہ احکام عدمیہ مثل بطلان و استحالة تحقق وغیرہ لازم آئیں جو نہ ہو ہیاکل کا معدن اور ہیاکل ہوں۔ اس صورت میں یا سلسلہ اضافت الی غیر النہایہ جائے گا یا کہیں اختتام پائے گا۔ لاتناہی کا بطلان تو پہلے ہی محکم ہے باقی اختتام کے بطلان کی وجہ بھی ظاہر ہے کیونکہ کسی ہیکل کو اگر کسی دوسرے ہیکل کے نسبت معدن معنی کلی طبعی کہئے گا تو صدق جزئیات کے لئے انقسام کی ضرورت پڑے گی۔ سو انقسام کا حال پہلے سے معلوم ہو چکا کہ حدود فاصلہ میں بایں طور نہیں ہو سکتا کہ بعد تقسیم اقسام میں اپنے مقسم کا وجود بھی باقی رہے غرض ہیاکل میں اشتراک طبعی ممکن نہیں جو قربت معدنی مقصود ہو۔

اگر بالفرض مان بھی لیجئے تب بھی ہیاکل کو اگر قربت معدنی ہوگی تو ہیاکل ہی کے ساتھ ہوگی اور کوئی ایک ہیکل دونوں میں مشترک ہوگی اور بالفرض دونوں پر برابر صادق اور منطبق ہوگی۔ کیونکہ امر مشترک کو صدق علی القسین لازم ہے اور صدق کو انطباق ضروری ہے ورنہ اگر انطباق نہ ہو تو کوئی کیوں نہ ہو ہر کسی پر صادق آیا کرے، صادق آنے نہ آنے میں فارق فقط یہی انطباق ہے۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر ایک شئی دو چیز پر منطبق ہوگی تو وہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے پر منطبق ہوں گی۔ اس صورت میں مابہ الاشتراک اور مابہ الوجدت جس کو امر ثالث معنی امر مشترک اور مقسم قرار دیا تھا۔ وہ عین ذات شریکین معنی ذات قسین نکلا کیونکہ مابہ الاشتراک وہ امر قرار پایا تھا جو دونوں پر منطبق ہو سو وہ انہیں دونوں کی ذات ایک دوسرے پر منطبق نکلی۔ لیکن یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ کسی کی ذات اس میں اور اس میں مشترک ہو ورنہ کلیۃ الجز اور جزئیۃ النکل اور جس کو ذات فرض کیا تھا اس کا ذات نہ ہونا اور سوا اس کے اور اسی قسم کے مفاسد لازم آئیں گے چنانچہ ظاہر ہے اس لئے بالفرض یہی ہو گا کہ منطبقین میں وحدت ذاتی ہو اور فائز اضافی۔ الغرض اگر محبت جمالی میں محبوب عین محب ہوتا ہے۔

تب تو قصہ کوتاہ در نہ در صورت تغاثر پھر وہی اتحاد انجام کار لازم آئے گا اور وحدت ذاتی کا قائل ہونا پڑے گا۔ بالحدہ محبت جمالی میں محب و محبوب باہم منطبق ہوتے ہیں بلکہ عین یک دیگر ہوتے ہیں۔

چنانچہ باسما متعددہ ثابت ہو چکا اور کیوں نہ ہو مصداق جمال یہ ہیا کل اور حدود فاصلہ ہی ہوتی ہیں ظاہر ہے کہ مادہ بدن انسانی اگر بشخصہ باقی رہے پر یہ ہیئت بدل جائے موز توڑ کریوں ہی ایک گارے کا پٹنڈا بنالیں تو پھر جمال معدوم ہو جاتا ہے، اور آئینہ میں باوجودیکہ مادہ بدنی ہرگز نہیں جمال بحال خود باقی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس تصویر میں خیال فرمائیے کیونکہ مادہ تصویری اگرچہ مادہ ہے پر وہ مادہ نہیں حالانکہ جمال وہی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ مصداق جمال نفس ہیا کل میں مادہ بدنی کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ اس وحدت میں ہیکل محب اور ہیکل محبوب میں انطباق ممکن ہے۔

رہی کمال کی حقیقت سودہ اگر دیکھئے تو ایک نوع کی ہیکل ہے۔ ظاہر ہی نہیں باطنی بھی بلکہ جمال ظاہر اور کمال باطن میں دیکھئے تو ارتباط ظاہریت و مظهریت ہے۔ کمال ظاہری اور جمال مظهر چہرہ انسانی کو دیکھئے کہ ایک مجموعہ اعضاء چند ہے۔ جملہ اعضاء معلومہ بہ ترتیب و تناسب معلوم ہو کر مورت جمال ہو جاتے ہیں لیکن اعضاء معلومہ میں سے جن کو دیکھئے ایک کمال کا مظهر ہے۔ آنکھ قوت باصرہ کے لئے، کان قوت سامعہ کے لئے اور کیوں نہ ہو صورت لغرض معنی مطلوب ہے لیکن ظاہر ہے کہ قویٰ مذکورہ وجودیہ ہیں سب میں وجود مشترک ہے اور وجود اقسام ہیا کل میں نہیں در نہ اس کے لئے بھی کوئی وجود چاہئے اس لئے کہ ہیا کل اسی حدود فاصلہ کے لئے کوئی مقسم محدود چاہئے۔ سو وجود سے اوپر کوئی مفہوم عام نہیں جس کی تحدید اور تقسیم کی جائے یا وجود ہو گیا اور کوئی مفہوم وجود سے خاص ہو سو یہ دونوں صورتیں بالبداهت باطل ہیں۔ بالحدہ وجود اقسام ہیا کل میں سے نہیں اور تقسیم بے تحدید ممکن نہیں۔

لیکن پہلے معلوم ہو چکا کہ کلی طبعی کے سب احکام سوا اطلاق کے اقسام میں ہونے چاہئیں ورنہ پھر اس کی قسم ہی کیوں ہوں گی۔ تم کو تو قسم جب ہی کہتے ہیں کہ احکام مقسم اس میں موجود ہوں قطرہ میں اگر پانی کے آثار و لوازم مثل سیلان و تیرید نار و غیرہ نہ ہوتے تو اس کو پانی اور پانی کی قسم کوئی نہ کہتا۔ الغرض پارہائے وجود من حیث ہو تو قطع نظر حدود لاحقہ کے سب کے سب یکساں ہیں ہاں باعتبار حدود فاصلہ جو ان کو لائق ہوتی ہیں اپنے مقسم سے بھی میترم اور ایک دوسرے



سے بھی متمیز لیکن ظاہر ہے کہ ایک کو باصرہ کہنا اور ایک کو سامعہ خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ دونوں نام مابہ الامتیاز میں موجب یہ بات ٹھیکری کہ وجود تمام کمالات میں امر مشترک ہے اور امر مشترک مابہ الامتیاز نہیں ہو سکتا مابہ الامتیاز ہو سکتی ہیں تو وہ حدوداً حاصل ہو سکتی ہیں تو لاجرم مصداق باصرہ و سامعہ وہ حدود ہی ہوں گی مگر چونکہ حدود بے محدود تصور نہیں کیے جاتے وجود کی سب ہیاکل میں ضرورت ہے معہذا وجود روح اور مغز ہیاکل ہے اور ہیاکل منزلہ پست اور اوجم سو جیسے پست بے مغز اور اوجم بے روح بیکار ہے ایسے ہی ہیاکل مذکورہ بے وجود بیکار ہیں۔ بالجلہ ماد کے وجود جتنے مفہوم وجودی ہیں سب از قسم ہیاکل ہیں کمال ہو جمال ہو کمی کا ہو، ممکن کا ہو یا واجب کا ہو فرق اتنا ہے کہ وجودات داخلہ ہیاکل ممکن میں اپنے حساب سے عرضی تھے اور واجب میں ذاتی۔ چنانچہ وجود واجب کے ذاتی اور وجود ممکن کے عرضی ہونے کی بحث اس رسالہ میں بہت سے سیاقوں سے آچکی ہے۔

ان شاء اللہ اس تقریر سے خلق اللہ آدم علیٰ صورتہ میں بظاہر جو استبعاد تھا کسی قدر زائل ہو گیا ہو گا اگر اندیشہ تطویل نہ ہوتا تو بندہ درگاہ اس بحث کو بقدر فہم ناقص اور بھی دراز کرتا چونکہ اصل مطلب ہاتھ سے نکلا جاتا ہے ناچار ہے اور اس لئے وہ بات جو قابل بیان ہے بیان کرتا ہے شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ ہیئت جمالی عوارض جسم میں سے ہے اور ہیئت احوال روحانی میں سے جسم کو جسم سے اور روح کو روح سے اگر انطباق ہو تو ہو روح کو جسم سے۔

انطباق کے کیا معنی کمالات کو تو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اجزاء روحانی ہوں جیسے اعضاء معلومہ چشم و گوش اعضاء جسمانی ہیں پر روح اور جسم میں انطباق کی کوئی صورت نہیں۔ اس لئے یہ پیچہ ان عرض پر دراز ہے کہ اول تو انطباق بین الشیئین کو یہ لازم نہیں کہ اگر ایک جسم ہو تو دوسرا بھی جسم ہی ہو دیکھئے قوی باطنہ مثل قوت باصرہ اور قوت سامعہ اعضاء ظاہرہ چشم و گوش کے ساتھ ایک انطباق رکھتے ہیں اور پھر دونوں جسم نہیں بلکہ ایک جسم ہے تو ایک کیفیت علیٰ ہذا القیاس نقوش قرطاسی کو الفاظ کے ساتھ اور الفاظ کو معانی کے ساتھ اور معانی کو محکی عنہ کے

ساتھ لاجرم ایک انطباق ہے اور پھر منطبق اور منطبق علیہ میں اتحاد نوعی تنگ نہیں۔

الغرض اس جگہ انطباق سے وہ انطباق مراد نہیں ہے جو بین الجسمین ہو بلکہ انطباق سے انطباق عام مراد ہے اور یہ بھی نہ یہی کلام انطباق ہیاکل میں ہے اور ہیاکل کا حال معلوم ہے کہ وہ حدوداً حاصل بین الوجود والعدم ہیں اور وجود مفہوم واحد ہے تو لاجرم اس کے مصداق میں

وحدت نوعی ہوگی جیسے سطح جسم وغیرہ میں وحدت نوعی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس عدم مفہوم واحد ہے اور اس کے لئے اگر کوئی مصداق بھی بوجہ انتزاع ذہن ہوگا تو وہ بھی نوع واحد ہوگا۔ اس صورت میں اگر ہیاکل میں انطباق ہوگا تو اس انطباق کو وجود داخل ہیاکل منطقہ کی طرف اضافت ہوگی یا نفس ہیاکل کی طرف اضافت ہوگی۔ در صورت ادنیٰ منطبق اور منطبق علیہ نوع واحد ہے۔ اور در صورت ثانیہ ہر چند احتمال تعدد نوعیت ہے لیکن ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ ہر ہیکل کو ہر ہیکل کے ساتھ انطباق ہے۔ بلکہ جہاں انطباق ہے وہاں اتحاد نوعی ضرور ہے۔ مگر جیسے مرایا و مناظر مختلف میں شکل واحد مختلف معلوم ہوتی ہے کسی میں چھوٹی کسی میں بڑی کسی میں میڑھی، کسی میں جوں کی توں کسی میں کسی رنگ کی اور پھر یاں ہمہ وہ وحدت اصلی بحال خود باقی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ہیکل واحد روح میں اور طرح ظہور کرے اور جسم میں اور طرح تو کیا دور ہے۔

**شبہ ۱ :** رہا یہ شبہ کہ مصداق روح جسم وجود معرض ہیاکل ہے تو کیا سبب ہے کہ معرض واحد عارض واحد اس پر اس قدر تفاوت ہے کہ ایک روح دوسرا جسم ہے اور اگر مصداق روح جسم نفس ہیاکل عارضہ للوجود ہیں۔ تب بھی یہی غرابی کیونکہ انطباق اتحاد ہیاکل کو متفقہ ہے اور وجود خود واحد ہے۔

سواں شبہ کا یہ جواب ہے کہ پارہائے وجود کے لئے ایک ہی ہیکل نہیں ہوتی بلکہ ہیاکل متعددہ متوالدہ اور مجتمع رہتے ہیں ایسی کون کی جزئی ہے کہ جس میں جنس

### جواب شبہ

عالی سے لے کر نوع ساغل تک مثلاً جمع نہیں۔ اور یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ مصداق موجودات خاصہ وہ ہیاکل ہیں نفس وجود نہیں ورنہ یہ تماثر مشہود قطع نظر ہیاکل سے نفس وجود میں متصور نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اجناس و انواع سب موجودات خاصہ میں سے ہیں۔ اس لئے یہ ضرور پڑا کہ ایک ایک جزئی میں ہیاکل متعددہ موجود ہوں اس صورت میں اس کی ایسی مثال ہوگی کہ دائرہ یا مربع و محس وغیرہ میں مثلث وغیرہ اشکال معلوم بناتے جائیں۔ سو ظاہر ہے کہ دائرہ میں اگر مثلث بنے گا تو اور صورت ہو جائے گی اور مربع بنے گا تو اور جلوہ نمایاں ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس مربع میں اگر مثلث بنے گا تو اور ہیئت پیدا ہوگی اور اگر دوسرا مربع بنایا جائے گا تو اور ہیئت ظاہر ہوگی۔ سو اگر ایک مقدار کا مثلاً ایک مربع ایک دائرہ میں بنایا جائے اور اسی مقدار کا مربع کسی دوسرے بڑے مربع میں بنایا جائے تو دونوں جگہ گو ایک مربع ہے۔ مگر چونکہ اس کے ساتھ ایک جگہ ایک ہیکل ہے اور دوسری جگہ دوسری ہیکل تو حاصل جمع بلکہ حاصل ضرب دونوں کا جدا جدا ہو گیا سو اسی طرح روح اور جسم میں بھی خیال فرمائیے۔ اٹنی ایک ہیکل جس کے اعتبار سے انطباق متصور

ہے۔ ہیا کل متبائنہ کے ساتھ مواضع مختلف میں مجتمع ہوئے روح میں اس کے ساتھ اور ہیکل ہے اور جسم میں اور حاصل ضرب دونوں کا متبائن ہے جس کے باعث اس قدر اختلاف معلوم ہوتا ہے۔ مردان ظاہرین حاصل ضرب کو حاصل ضرب سے منطبق کرنا چاہتے ہیں۔ اس لئے یہ استبعاد پیدا ہوتا ہے کہ روح کجا جسم کجا ایسے تفادات پر انطباق کے کیا معنی یہ باتیں تو اتحاد نوعی کو مقتضی ہیں۔ اگر منطبقین کو فقط جدا لحاظ کر کے تطبیق دیں تو یہ خرابی پیش نہ آئے۔

اس تقریر کے بعد خلق اللہ آدم علی صورتہ کے معنی بہ نسبت سابق اور واضح ہو گئے۔ جب شبہ مرقوم بالا مندرج ہو گیا تو لازم یوں ہے کہ ایک اور شبہ کا بھی جواب دیا جائے۔

**شبہ** وہ یہ ہے کہ بنائے محبت حب انطباق پر ہوئی تو کیا وجہ ہے کہ ایک عاشق ہوتا ہے تو دوسرا معشوق۔ یہ فرق تو جس کے سامنے فرق زمین و آسمان بھی گرد ہے اس بات کو مقتضی ہے کہ اتحاد نوعی درکنار اتحاد جنسی بھی نہ ہو اور وہ اتحاد جس پر بنائے محبت ہے۔ چنانچہ انطباق مذکور سے ظاہر ہے اس بات کا خواہاں ہے کہ عاشق و معشوق میں اتحاد نوعی بلکہ اتحاد شخصی ہو کیونکہ اتحاد ہیا کل منطبقہ اور ثابت ہو چکا ہے۔ اس صورت میں لازم ہے کہ من کل الوجوہ دونوں کا ایک حال ہو۔ یہ فرق التما و استتفاء اور یہ تفادات ناز و نیاز فیما بین یک دیگر نہ ہو۔ جب تقریر شبہ معلوم مرقوم ہو چکی تو اب اس کے جواب کی طرف بھی توجہ لازم ہے۔ اس لئے ناظرین اور اوراق کی خدمت میں یہ گزارش ہے۔

**جواب** کہ فرق ظاہر و باطن ہیا کل اور حدود مذکورہ کچھ قسیت و خفی نہیں جو بیان کیئے کون نہیں جانتا کہ ایک کو محدب ایک کو مقعر کہتے ہیں علیٰ ہذا القیاس یہ بات بھی واضح ہے کہ حدود فاصلہ کو اپنے داخلات کی طرف میلان اور خارجات سے ایک نوع کا اغراض ہوتا ہے دائرہ کو دیکھئے کہ سطح داخل پر گویا گر پڑتا ہے اور رخ سطح داخل کو دیکھو کہ اس سے کیسا پھرا ہوا ہے اور اس کے منہ کو دیکھو کہ اس سے کیسا مڑا ہوا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس رخ سطح خارج کو دیکھو کہ ہمد تن اس کی طرف متوجہ ہے اور رخ دائرہ کو دیکھئے کہ اس کی طرف ہرگز توجہ نہیں سوائے ہی ہیا کل ممکنہ کو سمجھئے چنانچہ کسی قدر اس کی طرف اشارہ پہلے بھی گذر چکا ہے۔

الغرض فرق نیاز و بے نیازی اور تفادات ناز و نیاز سے اتحاد و حقیقت باطل نہیں ہوتا۔ حال ظاہر میں از بسکہ جانب ظاہر مشہود ہوتی ہے اور وقت مشاہدہ جو ایک قسم کا علم ہے حصول جلال مشہود جو اس علم

میں معلوم ہے۔ - بنفہ یا شبہ ضرور ہے تو لاجرم صورت بحالی کو ایک نوع کا دخول مدرکہ ناظرین حاصل ہوگا۔ سو اگر بابہ الادراک خود ذات مدرکہ اعنی روح ہے تب تو مطلب ظاہر ہے ورنہ لاجرم کوئی صفت ذاتی اور قوت اصلی ہوگی کیونکہ علم و ادراک سے مراد انکشاف ہے اور ظاہر ہے کہ تمام معلومات بذات خود منکشف نہیں اور بعض اشیاء اگر بذات خود منکشف بھی ہوئیں تو کیا ہے ہمارے تمہارے لئے بھی تو کوئی مبداء انکشاف چاہئے۔ اندھے کو آفتاب کی روشنی کیا مفید ہے۔ - مہذبہ عالم و معلوم میں معلوم مفعول ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مفعول ہمیشہ معروض اس صفت کا ہوتا ہے جو فاعل کی طرف سے آتی ہے۔ - سو وہ صفت اگر فاعل میں بھی عرضی ہو تو اس کو فاعل کہنا ہی غلط ہے کیونکہ فاعل وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ کوئی صفت قائم ہو اور صفات عرضیہ معروض کے ساتھ قائم نہیں ہوتیں بلکہ معروض پر واقع ہوتی ہیں۔ - قیام سے تو اس جگہ یہ مراد ہے کہ جیسے اشجار قائمہ کی بجائے زمین میں ہوتی ہے اور تمام بوجھ بار ان کا اس پر ہوتا ہے اسی طرح صفات قائمہ بھی اپنے موصوفات سے خارج ہوتی ہوں اور ان کی جرط ذوات موصوفات میں ہو اور ان کے تمام آثار و لوازم ان کی طرف راجع ہوں۔ - سو یہ بات بجز موصوف بالذات کے اور کسی میں متصور نہیں بالجملہ موصوف بالعرض کے لئے کوئی موصوف بالذات ضرور ہے سو ہی فاعل سے اس صورت میں معلوم میں اگر صفت انکشاف بالعرض آتی ہے چنانچہ اس کا مفعول ہونا بھی اس بات کا گواہ ہے تو لاجرم عالم میں جو اس باب میں فاعل ہے وہ انکشاف ذاتی ہوگا جیسے نذر آفتاب کے ساتھ قائم ہے ایک فرد جس کو دوبارہ انکشاف علی مبداء انکشاف کیسے اس کے ساتھ قائم ہوگا، اور موافقی تحریر بالا بالضرور اس کی جرط ذات عالم میں مرکوز ہوگی، اور لاجرم ایک نوع کا دخول ذات عالم میں اس کو حاصل ہوگا۔ اس تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ مبداء انکشاف اس صفت کو کہنا چاہیے مگر ہاں لامشاحہ فی الاصطلاح چاہو صورت کو مبداء انکشاف کہو جو حقیقت میں معلوم ہے چاہو کیفیت انجلائیہ کو جو لائق علم میں ہے ہو مگر جب اصطلاح میں کچھ مخالفت نہیں تو ہم بھی در باب اصطلاح مذکور وجہ توافقی معنی اصلی بدرجہ اولیٰ مجاز ہوں گے اس لئے عرض ہے کہ ہماری کلام میں جب کہیں یہ لفظ علی الاطلاق آئے تو صفت مذکورہ مراد ہوگی اور کبھی کبھی اس کو وجود علی اور وجود ذہنی سے تعبیر کریں گے اور وجہ اس تسمیہ کی اس مضمون اور مضامین آئندہ سے واضح ہو جائے گی۔ - بالجملہ معلوم جس کا دخول بہ الادراک دلائل انکشاف میں لاجرم مسلم ہے۔ - ذات عالم میں بدرجہ اولیٰ داخل ہوگا کیونکہ داخل کے داخل کو دخول فی المدخول الاول لازم ہے اور یوں تسلیم نہیں کرتے تو ہم بھی بجز ان شاء اللہ تسلیم کرائیں گے



جمع نہیں ہو سکتیں۔ مثلاً موطن جو اہر میں دو جو ہر اور موطن و محل عوارض میں دو عرض ایک قسم کے جیسے سواد و بیاض مجتمع نہیں ہو سکتے۔ نہ یہ کہ عرض دو ہو ہر بھی مجتمع نہیں ہو سکتے ورنہ سیکڑوں عوارض کا اجتماع جو اہر کے موطن میں مشہود ہے جیسے سواد و بیاض ہی موطن جسم میں موجود ہے۔ بعض اجسام میں اوپر سے نیچے تک ایک ہی رنگ ہوتا ہے۔ سو اگر علم بھی وجود کے لئے عرضی ہو اور بظاہر صریح بھی ہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ علم بے وجود مقصور نہیں تو اس صورت میں نفوذ اور دخول فی المعلوم میں کیا حرج ہے مگر اس کا جواب قطع نظر اس کے کہ انہی اشیاء کا معلوم نہ ہونا عدم نفوذ علم کا شاہد ہے یہ ہے کہ سلنا علم عوارض وجود میں سے ہے۔ مگر عالم کے حق میں لازم ذات اور ملزوم کے حق میں بالعرض سو اگر ذات عالم معلوم بنے تب تو نفوذ عالم بایں وجہ مستح ہے کہ نہ لازم ذات ملزوم میں مکون دستور ہوتی ہے بلکہ بوجہ الوجود عین کم ملزوم ہوتی ہے ورنہ ملزوم ذاتی منقلب بالصفات عرضی ہو جائے گا۔ پھر اگر نفوذ ہو تو خواہی خواہی اجتماع مذکور لازم آئے اور غیر عالم معلوم بنے یعنی جس کی ذات کو مبدأ انکشاف مذکور لازم نہ ہو تو قطع نظر اس کے کہ در صورتیکہ علم لوازم ذات وجود میں سے ہو گا۔ چنانچہ ظاہر ہے یہ بات ممکن ہی نہیں کہ کوئی موجود قابل علم نہ ہو اور اس کی ذات کو مبدأ انکشاف لازم نہ ہو۔ لاریب عالم و غیر عالم بھی مذکور میں نسبت منع الجمع ہوگی اور وجہ اس کی علم اور عدم علم ہو گا۔ سو اس صورت میں اگر اجتماع المتشلیں نہ ہو گا تو در صورت نفوذ اجتماع الفیدین ہو گا۔ بہر حال دخول مقصور نہیں ہاں اگر باطن ہیا کل خالی ہو جیسا معدوم میں ہوتا ہے تو لاجرم وجود علمی داخل ہیا کل ہو گا۔

اس تقریر سے صاف روشن ہو گیا کہ موجودات خارجیہ معدومات ذہنیہ ہیں اور معدومات خارجیہ موجودات ذہنیہ ہیں اور اس سے یہ عقدہ بھی منحل ہو گیا کہ انتراعیات کا گو خارج میں وجود نہیں ہوتا ذہن میں ہوتا ہے اور یہ شبہ بھی مرتفع ہو گیا کہ عدم اور معدومات کے لئے کئے نہیں ورنہ عدم اور معدومات ہی کیوں کہلاتے علیٰ ہذا القیاس وجہ نہیں ورنہ کئے لازم آئے کیونکہ وجہ امر عرضی ہوتا ہے اور عرض کے لئے معروض اول چاہیئے۔ پھر عدم اور معدومات کے علم کی کیا صورت ہے بالحد علم موجودات اور علم معدومات میں فقط فرق خلود داخل و خارج ہے۔ ورنہ معلوم دولوں سے صورتوں میں وہ ہیا کل ہی ہیں بلکہ معلوم جہاں کہیں ہوتی ہیں یہ ہیا کل ہی ہوتی ہیں۔ نفس وجود و نفس عدم معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہاں حدود مقول مطلق علمی کی صورت نہیں چنانچہ ظاہر ہے ”والعقل تکلیفہ الاشارة“ اس سے ظاہر ہو گیا کہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور وجود و عدم کا علم اور خباب باری جل مجدہ کا علم بالحد مقصور نہیں اور یہ دعویٰ بدلتہ علم نفس اگر بہ نسبت علم بالحد

ہے۔ چنانچہ مقتضا کے دعویٰ اتحاد عالم و علم و معلوم یہی ہے غلط ہے قطع نظر اس سے دعویٰ مذکور یوں بھی غلط ہے کہ علم کے تینوں سامان اعسفی عالم اور مبدا انکشاف اور معلوم موجود توجہ کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ توجہ کے یہ معنی ہیں جس طرف منہ نہ تھا اس طرف کر لیا سو یہاں بوجہ اتحاد غیوریت کا احتمال ہی نہیں جو توجہ کی حاجت ہو اس صورت میں لازم یوں تھا کہ علم اور علم العلم ہمیشہ ہوا کرتا، پھر کیا وجہ ہے کہ علم نفس کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا علیٰ ہذا القیاس علم العلم کے تینوں سامان موجود پھر کیا باعث کہ علم العلم کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا باایں ہر علم کو اضافت لازم ہے اور تقابل تضائف میں متقابلین کا متغائر ہونا ضرور ہے علیٰ ہذا القیاس توجہ کو کبھی اضافت لازم ہے یہ بھی اگر متحقق ہوگی تو وہیں ہوگی جہاں تغائر ہوگا پھر علم النفس کے گہ و بیگاہ کے ہونے کا یہ غدر کرنا کہ توجہ کبھی ہوتی ہے کبھی نہیں ہوتی یا علم تو ہوتا ہے پر علم العلم نہیں ہوتا، انہیں کا کام ہے جو سر اور دم میں تمیز نہیں کرتے۔

بالجملہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبدا انکشاف کا علم اور جناب باری کا علم اور وجود عدم کا علم بالکند ممکن نہیں اشیاء مذکورہ کا علم یہی ہو یا نظری اگر ہے تو بالوجہ ہے اور کسی درجہ میں علم بالکند ممکن ہے تو بوجہ انقباض مبدا انکشاف اپنا یا اپنے مبدا انکشاف کا علم ممکن ہے چنانچہ آگے ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا۔ ہاں نفس ہیا کل کا علم بالکند حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ باطن وجود علمی میں حدوث ہیا کل مقصور ہے اور بوجہ تشخص اور وحدت ذاتی ہیا کل جس کی بحث اوپر مذکور ہو چکی۔

خود ظاہر ہے کہ انتفاش ہیا کل کے باعث جو باطن وجود علمی میں ہوتا ہے کہ ہیا کل نہیں بدلتی اور اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ حصول الاشیاء بالانفسہا ہے اور جس کسی نے حصول الاشیاء باشبہا کا دعویٰ کیا ہے اگر چہ بعد لحاظ وحدت ذاتیہ ہیا کل غلط ہے مگر بایں نظر کر مہکل، واحدات قیام بالشیئین و مہکلین معلوم ہوتی ہیں تو مہکل قائم بالوجود خارجی اس وحدت میں اور ہوگی اور مہکل قائم بالوجود علمی اور سراسر غلط بھی نہیں کیا اور جس کسی نے معلوم کو شیئی من میث ہو اور علم کو شیئی من میث القیام قرار دیا ہے اس کی نظر انہیں دوسریوں کی طرف ہے جو بعد لحاظ قیام مہکل بالوجود خارجی اور قیام مہکل بالوجود الذہنی پیدا ہوتے ہیں۔

بالجملہ علم موجودات میں وجود علمی داخل ہیا کل نہیں ہوتا بلکہ بجانب خارج ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ جمال موجودات خارجہ میں سے ہے سو بعد دخول صورت جمالی اگر باطن وجود علمی میں وہ صورت منتقش ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا مہکل عالم اور صورت جمالی یا دونوں باہم منطبق ہوں یا نہ ہوں اگر انطباق ہوگا اور دونوں مہکلوں کے حدود باہم ایسے مطابق ایک دوسرے کے ہوں جیسے دو مثلث

متشابہ چھوٹے بڑے ایک دوسرے کے اندر سہل اور ان کے زاویے برابر سہل اور ہر زاویہ پر  
 نظیر کے مقابل واقع ہوتا ہوا جرم محبت پیدا ہوگی۔ مگر اول تو بایں وجہ کہ ہیکل عالم کو ہیکل جمال کی طرف  
 میلان ہے۔ اور وہ اس سے ایک نوع سے گریزاں ہے عالم کی جانب نیاز اور معلوم کی جانب  
 بے نیازی اگر پیدا ہو تو مناسب بھی یوں ہی ہے دوسرے باطن عالم کی کیفیت صاحب جمال کو مشکف  
 نہیں جو اس طرف سے بھی محبت پیدا ہوا اور نیاز لازم آئے۔ ان اگر مدد صورت جمالی ہوتی روح  
 انسانی نہ ہوتی تو البستہ احتمال ادراک جمال باطن محبت وحدوت — اور نیاز تھا اور اگر کسی کو  
 یہ شبہ پیش آئے کہ ظاہر تقرر صاحب رسالہ اس جانب مشیر ہے کہ مبداء انکشاف معلومات پر اس  
 طرح واقع ہوتا ہے جس طرح نور آفتاب اجسام منورہ پر جس سے ایک نوع کا انبساط اور حرکت  
 بجانب مبداء انکشاف معلوم ہوتا ہے نہ یہ کہ مبداء انکشاف مثل آئینہ ہے اور صور معلومات اس  
 میں نمود واقع ہوتی ہیں۔ سو اس صورت میں ممکن ہے کہ مبداء انکشاف جانب صدور اعمی عالم کی طرف  
 سے مثل نور آفتاب تنگ ہو اور بجانب وقوع اعمی معلومات کی طرف سے وسیع ہو اور ہیکل معدوم  
 ہیکل عالم سے بڑی اور بعد لحاظ توازی جو دخول ملکی متصور ہے تو وہ دخول عالم کی طرف سے ہو نہ معلوم  
 کی طرف سے پھر اس صورت میں محبت عالم ہو کہ نہ ہو پر معاملہ ناز و نیاز برعکس ہونا چاہیئے تو اس کا  
 جواب یہ ہے نہ

کہ مخروط ناقص متوازی الطرفین کو اگر سطح مستوی پر اس کی جانب سے کھڑا کیا جائے تو قاعدہ  
 گو بہ نسبت اس وسیع ہے پر اس کا سارا بوجھ اس اس ہی پر ہوگا۔ اس کا بوجھ قاعدہ پر نہ ہوگا  
 اور وجہ اس کی یہی ہے کہ میلان اجسام بجانب مرکز عالم ہے نہ بجانب اعلیٰ جو قصہ برعکس ہو پھر بایں  
 وجہ کہ مخروط مذکور اس سے لے کر قاعدہ تک ایک جسم متصل واحد بال شخص ہے تو قاعدہ سے نئے لے کر  
 اس تک سارے مخروط کا بوجھ اسی قدر زمین پر ہوگا۔ جس کو دائرہ راس محیط ہے اگر چہ قاعدہ  
 کے محاذات میں اس سے زیادہ زمین واقع ہے۔ وجہ اس کی فقط یہی ہے کہ اس صورت میں  
 قاعدہ سے لے کر نیچے تک ساری مخروط کی وجہ بوجہ قیام باطن راس کی طرف ہے اگر مخروط مذکور  
 قاعدہ پر کھڑا ہو تو معاملہ بالعکس ہو جاتا سو ایسے ہی مبداء انکشاف کو خیال فرمائیے کہ وہ اسی قدر  
 وجود کے ساتھ قائم ہے جس کو ہیکل عالم محیط چنانچہ اس کا علم ہونا اور اس کا عالم ہونا ہی اس پر دلالت کرتا ہے  
 جانب وقوع مبداء انکشاف کا رجوع اگرچہ بہ نسبت جانب صدور وسیع ہے کیوں نہ ہو باطن  
 ہیکل عالم کی طرف ہوگا اور اس جانب کے تمام احکام اس طرف رجوع کریں گے اس طرف کے احکام



اس طرف رجوع نہ کریں گے۔ جو ہیکل عالم کو ہیکل معلوم میں داخل سمجھا جائے۔ الغرض باوجود البساط و وسعت جانب وقوع جانب صدور ہی اس کو محیط ہوگی اور توجہ و میلان اور گریز اور انحراف بطور مسطور متحقق ہوں گے واللہ اعلم!

باقی قبل وجود خارجی یا بعد الحق عدم لاحق اگر صورت جمالی کا خیال کیجئے تو گو اس صورت میں وہ موجودات خارجیہ میں سے نہیں پر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہیاکل بذات خود معدوم و کبرکتی نہیں چنانچہ اوپر اس کی تحقیق گزر چکی ہے اور کیوں کہ ہیاکل بذات خود اگر چہ کمیات ہی کی کیوں نہ ہوں۔ اور اگرچہ اتزان کمیات ہی سے پیدا ہوئی ہوں اقسام کیفیت میں سے ہیں چنانچہ ظاہر ہے اور ہر وجود علی میں یہ وسعت ہے کہ کسی مقدار سے انکار نہیں۔ چنانچہ ہر کسی کا وجدان اس کا شاہد ہے اس صورت میں اگر تقاض خیال ذات وجود علی میں کوئی صورت جمالی قبل وجود خارجی یا بعد الحق عدم تراشے بھی تب تو وہ صورت اگر ایک پارہ وجود علی سے خارج ہے باقی میں داخل ہے اور یہ بعینہ ایسی صورت ہوگی جیسے ایک دائرہ یا کوئی اور شکل مثلاً کسی سطح کلاں میں بنائی جائے تو ایک ٹکڑا اس سطح کا داخل شکل اور ایک خارج شکل ہوگا۔ بہر حال دخول و انطباق اس صورت میں بھی متصور ہے۔

جب یہ تقریر شاخ و دشاخ یہاں تک پہنچ چکی اور شبہات واردہ بھدا اللہ مندفع ہو گئے اور یہ بات بخوبی متحقق ہو گئی کہ محبت کمالی اور جمالی میں سرمایہ محبت انطباق ہے اور انطباق کو اتحاد و محبت بقدر انطباق لازم ہے جیسے تفاوت انطباق سے تفاوت محبت لازم ہے۔ تو اب لازم یوں ہے کہ محبت نسبی کا بھی کچھ حال بیان کیا جائے اس لئے ناظرین ادراک کی خدمت میں یہ عرض ہے۔

کہ نسب کی دو قسمیں ہیں۔ قسم اول روحانی، قسم دوم جسمانی، نسب جسمانی میں تو ذی نسب کے ساتھ محبت بالعرض ہوتی ہے خواہ اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو خواہ عرضی۔ ہاں اگر اپنے جسم کی محبت عرضی ہوگی تو بایں نظر ہوگی کہ محبت احوال روحانی میں سے ہے اور جسم ایک مرکب روح ہے اس سے بوجہ منافع چند در چند روح کو محبت ہو جاتی ہے اس صورت میں یہ محبت از قسم محبت اسانی ہوگی۔ اس لئے کہ محبت اسانی کی بنا منافع پر ہوتی ہے اور جب ممکن کی خود محبت عرضی ہے تو ذی نسب تو ادبھی غیر ہیں۔ ان کو اگر علاقت انتساب ہے تو اس کے جسم سے علاقت انتساب ہے، اس کی روح سے علاقت انتساب نہیں ان کی محبت لاجرم بالعرض ہوگی اور اگر روح کو اپنے جسم سے محبت ذاتی ہے تو بایں نظر ہوگی کہ ظاہر روح کو باطن بدن سے ایک نوع کا انطباق ہے چنانچہ بقدر اعضاء معلومہ جسم در روح

میں ملکات اور قوائی معلومہ کا ہونا اس بات کا ثابہ ہے اور یہ بات ابھی ثابت ہوئی ہے کہ جو انطباع جو محبت ہوتی ہے وہ اپنی ہی محبت ہوتی ہے۔ بہر حال روح کو اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو یا عرضی پر ذی نسب کی محبت بہر طور عرضی ہے۔ اس میں آباء و اولاد کے آپس کی محبت تو بے واسطہ ہے چونکہ آباء و امہات حسب اصطلاح سابق معدن میں تو اولاد کو معدنیات سمجھنا چاہئے اور اخوان و اخوات کو شریک المعدن اور قریب المعدن سمجھئے۔ قرابت معدنی اور شراکت معدنی باعث محبت دیکھائی دیتی ہے۔ مگر چونکہ معدنیات خارج عن المعدن ہوتے ہیں چنانچہ تولد سے ظاہر ہے اور فرد کو ایک نوع کی گریز لازم ہے تو اولاد کو ماں باپ سے اگر بہ نسبت ماں باپ کی محبت کے محبت کم ہو اور اس کی کے باعث ایک قسم کی بے نیازی ہو۔ چنانچہ بالبداہت مشہود ہے تو بجا ہے مگر اخوان و اخوات میں کوئی وجہ تزیج نہیں ہاں اگر کوئی دوسری محبت نسبتی کے ساتھ ایک جانب منقسم ہو جائے اور اس سبب سے دونوں کی محبت میں تفاوت نمایاں ہو تو ہو سکتا ہے اور نسب روحانی میں جس کا مذکور اوپر آچکا ہے۔ واسطہ فی العروض روحانی معدن اور ہیاکل روحانیہ معدنیات اور ہیاکل روحانیہ آپس میں ایک دوسرے کی نسبت اخوان و اخوات مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہیاکل مذکورہ کو دونوں طرف سے محیط ہے تو لاجرم ایک نوع کا میلان اور ایک طرح کی گریز ہوگی اپنے داخل کی طرف رجحان اور میلان ہوگا اور خارج کی طرف سے گریز بلکہ خارج کو اس کی طرف میلان ہوگا سو خارج کے میلان کی طرف ہیاکل روحانیہ کی جانب اور ہیاکل روحانیہ کی گریز کی طرف اس کی جانب سے جو فیما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور امت مرحومہ بوجہ نسب روحانی ہونا چاہئے شاید اس حدیث میں اشارہ ہوا اور نیز آیت:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ

بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی میلان کی طرف جو امت مرحومہ کی طرف تھا دلالت کرتی ہے اور ہمارا یہ انحراف اور یہ گریز جو ظاہر ہے اس بے نیازی پر دلالت کرتا ہے جو مقتضائے انحراف اصل مذکور ہے اور نیز آیت

لَا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذَا أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا :-

اگر ہم جو تو اس پر دال ہے۔ باقی میلان ہیاکل بجانب واسطہ فی العروض جو داخل کی طرف سے حاصل ہے، اور اسی کے اثبات پر ہمارا مطلب اصلی موقوف ہے آیت اَلْأَنبِيَاءُ أَوَّلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ

مِنْ اَنْفُسِهِمْ میں مندرج ہے کیونکہ صیغہ احب تو بالاتفاق افعل التفضیل بمعنی مفعول ہے باقی را "اولیٰ" وہ اگر بمعنی احب ہے تب تو مطلب ظاہر ہے اور اگر اس سے اقرب مراد ہے تو قرابت معدنی حاصل ہوگی۔ اور قرابت مذکورہ بشرط اور اک و ملکہ محبت علت محبت ہے۔ چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا۔ سوا در اک کا ہونا بہ نسبت ارواح تو مخفی ہی نہیں علیٰ ہذا القیاس ملکہ محبت کا ارواح میں ظاہر و باہر ہے اور علت سے معلول مختلف نہیں ہو سکتا تو لا جرم مہیا کل روحانیہ کو واسطہ فی العروص کے ساتھ علاقہ محبت ہوگا۔

مگر ہاں یہ شبہ باقی رہا کہ محبت تو مسلم پر اجیت کی کیا وجہ، دوسرے واسطہ فی العروص ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کہاں سے نکل آیا سو اس کا جواب یہ ہے کہ

## جواب

کہ اولیٰ کے صلہ میں اس آیت میں لفظ مِنْ اَنْفُسِهِمْ واقع ہے اور مِنْ اَنْفُسِهِمْ کی ضمیر مؤنثین کی طرف راجع ہے تو اب یہ معنی ہونے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مؤمنین کی نسبت ان کی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں۔ مگر اس قدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کہ ساتھ اس کی ذات سے بھی زیادہ قرب حاصل ہو۔ اشیاء مباہتہ فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تباہی کہاں، تباہی کم سے کم بعد اور استقلال کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ اتصال والضمام سے زیادہ کہ خواستگار علیٰ ہذا القیاس ملزوم و معروض سے عوارض مفارقتہ اور لوازم وجود کی نسبت بھی اس قدر اقربیت کی امید نہیں کیونکہ عوارض مفارقتہ وجود میں اپنے معروض سے مستغنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ تحقیقات گذشتہ اس پر شاہد ہیں اور مستغنی الوجود کو اتصال والضمام بھی باقتضاء امر ثالث ہوتا ہے چہ جائیکہ یہ قرب جس میں مباہتہ اور انفصال وہی کی گنجائش نہیں اور لوازم وجود حسب بیان سابق من جملہ اوصاف عرضیہ ہوتے ہیں، اوصاف مفارقتہ اور لوازم وجود میں باعتبار عرضیت کچھ فرق نہیں ہوتا۔ اس لیے ان سے بھی یہ امید رکھنی اپنی نادانی ہے اور جب ملزومات و معروضات یوں طور اقرب الی اللہ والعارض نہیں تو ملزوم اور معروض تو کا ہے کہ بطور مذکور اقرب الی ذات الملزوم و المعروض ہوں گے کیونکہ ملزوم و معروض کو لازم وجود اور عارض کی طرف انفقار فی الوجود نہیں تھا و انفقار فی الشخص تو تھا اور یہاں یہ بھی نہیں ہاں لازم ماہیت اور اوصاف انتزاعیہ من انفسہم واقع ہے اور من انفسہم کی ضمیر مؤمنین کی طرف راجع ہے تو یہ معنی ہونے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مؤمنین کی نسبت ان کی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں۔ مگر اس قدر قرب

کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اس کی ذات سے بھی زیادہ قرب ہو اشیاء مباہتہ فی الوجود کے ساتھ تو ہم ہی نہیں سکتا ورنہ تبائن کہاں تبائن کم سے کم تمیز و مغایرت کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ محویت و تلاشی سے بھی زیادہ کی خواستگار ہے جس کو احتیاج الی الاقرب فی التعلق و التعلق دونوں لازم ہیں۔ چنانچہ ان شاء اللہ بعد تقریر و اثبات اقربیت واضح ہو جائے گا۔

علیٰ ہذا القیاس نہ موصوفات و معروضات کو اپنے اوصاف بالعرض کے ساتھ یہ قرابت حاصل ہو سکتی ہے نہ اوصاف مذکورہ کو اپنے موصوفات اور معروضات کے ساتھ

ملاقہ احتیاج نہیں اگر ہے تو احتیاج فی الشخص ہے جس کی شرح و تفصیل اور اثبات و تحقیق سے ادراک گذشتہ میں فارغ ہو چکا ہوں۔ اور احتیاج فی التعلق نہیں تو احتیاج فی التعلق جو اس پر متفرع ہے کا ہے کہ ہوگی اس لئے کہ عقل خبر صادق ہے منشی و موجد نہیں جو وقت حال توقف مبدل ہو جائے چنانچہ تحقیق موعود میں یہ دقیقہ آشکارا ہو جائے گا۔

العرض اوصاف بالعرض کو مرتبہ ذات میں اپنے معروضات سے استغناء ہوتا ہے اور در صورت استغناء تصور اقربیت مذکورہ حسب تحقیق موعود متصور نہیں۔ پھر جب اوصاف مذکورہ کا بہ نسبت اپنے معروضات کے یہ حال ہے تو معروضات تو اوصاف بالعرض سے اور بھی مستغنی ہوتے ہیں بلکہ استغناء کلی ان کو حاصل ہوا کرتا ہے۔ دربارہ تحقیق تو حاجت بیان ہی نہیں رہا دربارہ شخص اگر موصوفات بھی شخص ہی میں محتاج اوصاف ہوں تو پھر لزوم دور میں کیا دیر ہے۔ اب دو احتمال باقی ہیں۔

اول تو یہ کہ ذات ملزوم اقرب الی لازم الذات من ذات اللازم اولیٰ بلازم الذات من ذات اللازم ہو۔

دوم یہ کہ لازم ذات اقرب الی الملزوم من ذاتہ و اولیٰ بالملزوم من ذاتہ ہو۔

سوا احتمال ثانی تو محال ہے اس لئے کہ اقربیت مذکورہ کو حسب وعدہ گذشتہ لازم ہے کہ اقرب مذکورہ اپنے تعلق و تحقق میں اپنے مضاف الیہ کا محتاج الیہ ہو۔ سو لازم ذات اگر لازم بالمعنی الاخص ہے تب تو معاد بالکس ہے اس لئے کہ ملزوم کے تصور لازم کے تصور کا لازم آجانا جب ہی متصور ہے کہ ملزوم علت لازم ہو اور علت کو منقتر الیہ ہونا ضرور ہے۔ چہ جائیکہ الٰہی منقتر ہو اور ہم اپنی اصطلاح میں لازم ذات اسی کو کہتے ہیں اور اگر لازم ذات بالمعنی الاعم ہے تو آپس میں تو علاقہ علیت و معلولیت متصور نہیں ورنہ جو علت ہوتا اس کے کون کے تصور سے دوسرے کا تصور بھی لازم ہوتا ہوتا ہو دونوں

مل کر کسی ایک علت کے معلول ہوں گے ورنہ پھر لزوم ذاتی کی کوئی صورت نہیں۔ کیونکہ عوارض مفارقہ سے وفا کی امید نہیں اور وفا کی امید ہو تو کیوں کر ہو باہم کوئی علاقہ ہی نہیں، مگر اس صورت میں گودوں کے تصور سے جزم باللزوم لاہو۔ مگر اقریبیت مذکورہ مقصود نہیں کہ علت اپنے معلول یعنی لازم ذات کے ساتھ اور اس مفارق کے ساتھ ایک سا قرب رکھتی ہو۔ سو یہاں پہلے ہی سے معاملہ الٹا ہے اس لئے یہی احتمال رہا کہ لزوم اپنی ذات کی نسبت یہ نسبت رکھتا ہو۔ مگر تسکین خاطر تفصیل پر موقوف ہے اس لئے یہ معروض ہے۔

کہ لازم کا اپنے لزوم کی طرف انتقار تو مسلم ہے کہ لزوم اپنے لازم ذات کی نسبت علت تامہ ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ نقطہ وجود لزوم متحقق لازم کے لئے کافی و دانی ہوتا ہے اور واسطہ یا شرائط کی ضرورت نہیں تو پھر اس صورت میں لاہرم عقل جام جہاں نما کو تصور کنہ لازم بے تصور لزوم دشوار ہوگا۔ بلکہ غور سے دیکھئے تو متعجب ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ عقل بر نسبت اپنے معلومات و اقہم کے مجز ہے منشی نہیں بلکہ یوں کہتے جو کچھ خارج میں ہوتا ہے دیدہ بصیرت اور چشم عقل اس کو دیکھ لیتی ہے پیدا نہیں کرتی اس صورت میں ضرور ہے کہ کو لازم کے تصور کو اس کے انتقار کا تصور ہی لازم ہو ورنہ لازم ذات کا انفکاک اس کے لزوم کا لازم آئے گا وجہ اس کی ظاہر ہے ادھیں سے استفسار مد نظر ہے تو سینئے اور

انتقار لازم ذات الی الذات لازم ذات کی صفات ذاتیہ میں سے ہے چنانچہ ظاہر ہے ورنہ استغناء لازم آئے گا اور انفکاک ممکن ہوگا اور جب لازم ذات ہی کو اپنے لزوم سے استغناء ہوا اور اس کا انفکاک اپنے لزوم سے ممکن ٹھہرا۔ تو جہاں میں کسی کو کسی سے کچھ علاقہ ہی نہ ہوگا بالکل بناء کار لزوم انتقار پر ہے، استغناء ہو تو پھر لزوم کی کیا حاجت ہے۔ اس لئے ضرور ہمارے لازم ذات کی کنہ کے تصور کو اس کے انتقار کا تصور لازم ہو۔ ہاں اگر عقل مجرد درک مطلق نہ ہوتی بلکہ مثل حواس ایک طرح کا خاص ادراک اس کے سپرد ہوتا تو ممکن تھا کہ باوجود لزوم ذاتی و انتقار ذاتی لازم کے ادراک کو اس کے انتقار ذاتی کا اور لزوم ذاتی کا تصور لازم نہ ہو۔ ہو سکتا تھا کہ جیسے اجسام کے سواد و بیاض کا ادراک آنکھ کا کام ہے اور خوشبو، بدبو کا ادراک ناک کا کام ہے ایسے ہی لزوم کا ادراک عقل سے متعلق ہو اور انتقار ذاتی کا ادراک کی اور حواس سے متعلق ہو یا جیسے احساس حسومات حواس کا کام ہے اور انتزاع اضافیات اور انتزاعیات عقل کا کام ہے ایسے ہی ادراک لازم عقل کا کام اور ادراک انتقار قوت دیگر کا کام ہوتا مگر سب پر روشن ہے کہ عقل سے اوپر کوئی قوت نہیں

جس کی طرف عقل کو دربارہ ادراک ایسی احتیاج ہو جیسے حواس کو عقل کی طرف ہے۔ خدا نے حواس کو اگر ایک نحو خاص کا ادراک دیا ہے تو عقل کو جمیع اشیاء ادراک میں دخل دیا ہے بلکہ اول مدرک وہی ہے اور افتقار خود اضافیات میں سے ہے اس کا ادراک از قسم انتزاع ہے جو خاص عقل ہی سے متعلق ہے۔ اس صورت میں ممکن ہی نہیں کہ عقل کسی ملزوم ذاتی کو ادراک کرے اور اس کے لوازم ذاتیہ کو ادراک نہ کرے۔

الغرض حضور ملزوم کو حضور لازم ذات فی الذہن لازم ہے در نہ ملزوم ذاتی نہ ہو گا ملزوم خارجی ہو گا اور حضور فی الذہن کو ادراک لازم ہے کیونکہ سرمایہ ادراک یہی حصول صورۃ الشئی فی العقل ہے۔ الغرض لازم ذات کے تصور کو اس کے افتقار کا تصور لازم ہے اور افتقار کے تصور کے یہی معنی ہیں کہ ملزوم کو موقوف علیہ اور مقدم فی الوجود اور لازم کو موقوف اور متأخر فی الوجود سمجھئے اور چونکہ سابق میں واضح ہو چکا ہے کہ ادراک اس کا نام ہے کہ علم بمعنی مبداء انکشاف معلوم کے ساتھ متعلق ہو جائے۔ سو بایں وجہ کہ یہ معلوم جس کا نام افتقار ہے ایک امر اضافی ہے اور اضافیات کا تصور بے تصور اطراف منفی مضاف و مضاف الیہ ممکن نہیں اور یہاں یہ دونوں بھی ملزوم و لازم ہیں تو لاجرم افتقار کے تصور کو ملزوم و لازم کا تصور لازم ہو گا۔ مگر چونکہ اس اضافت میں مضاف الیہ ملزوم ہے اور لازم مضاف اور مضاف الیہ کا تصور بحکم اضافت مقدم ہوتا ہے تو ملزوم کا تصور اول ہونا چاہیئے۔ شرح اس معنی کی یہ ہے کہ چھت کو فوق جب سمجھتے ہیں جب پہلے زمین کو لانا ذکر لیتے ہیں علیٰ ہذا القیاس زمین کو تحت جب خیال کر سکتے ہیں۔ جب پہلے چھت کو مثلاً خیال کر لیتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ پہلے اضافت میں زمین

مضاف الیہ ہے اور دوسری اضافت میں چھت مضاف الیہ ہے مگر ایسی روش ہو چکا ہے کہ افتقار لازم ذات ذاتی ہے تو لاجرم نہ صرف لازم میں یہ اضافت ہو گی۔ جیسے مفہوم فوق و تحت میں اضافت ذاتی ہے۔ سو اگر یہ دو مفہوم کی حکم نہ لئے مصداق اور معنوں ہوں تو لاجرم ماتحت و فوق کا تصور اول ضرور ہو گا۔ بالجمہ بحکم افتقار ذاتی ضرور ہے کہ جب کہ لازم کا تصور ہو تو اس سے پہلے ملزوم کا تصور ہو چکے اور اس سے مختصر طور پر بیان کیجئے تو یہ صورت ہے کہ افتقار ذاتی اور لوازم ذات ذہنی اور خارجاً متبدل نہیں ہوتے کیونکہ اختلاف وجود یا اختلاف عرض ہے یا اختلاف مفروض اور یہ دونوں اختلاف موجب اختلاف ذات نہیں ہوتے۔ یعنی اختلاف عوارض سے ذات معروض مختلف نہیں ہوتی اور اختلاف معروضات سے ذات عوارض مختلف نہیں ہوتی۔ ایک کے اختلاف سے دوسرے کا اختلاف اگر متصور ہے تو وہ فقط لوازم ذات اور ان کے ملزومات میں ہے علیٰ العموم یہ بات نہیں چو کہ اس

باب میں ایک تحقیق معقول اجراء شدہ میں مرقوم ہو چکی ہے تو اس قسم کی اور جھڑ جھڑ ٹکڑا بے فائدہ نظر آئی۔ اس لئے اس سخن سے روگردان ہو کر مطلب پیش آمدہ کو تمام کرتا ہوں یعنی جب یہ بات روشن ہوگئی کہ اختلاف وجود سے مایات میں تبدل نہیں آتا۔ ذہن میں وہی مایہیت رہتی ہے جو خارج میں تھی تو مایہیت بحکم قضیہ بمع علیہا الشئی اذا ثبت ثبوت بلوازم اگر ذہن میں آئے گی تو اسی لزوم و افتقار و احتیاج و توقف کے ساتھ آئے گی، اور بدستور خارج اس کے وجود سے پہلے اس کے لزوم کا وجود ذہن میں حاصل ہوگا ورنہ وہ افتقار اور توقف اور وہ احتیاج و لزوم جو اس کے لازم ذاتی یا ذاتیات میں سے تھا یا عین ذات تھا اختلاف وجود سے جو اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض ہے دائل ہو جا کے گا، اور اس کا حال ابھی آپ سُن چکے ہیں کہ ہو سکتا ہے یا نہیں۔

القصہ وجود ذہنی میں بھی وجود لازم ذات وجود لزوم پر موقوف ہے جیسے وجود خارجی میں ادل وجود لزوم ضرور تھا۔ اس کے بعد وجود لازم کی امید کئی ایسے ہی وجود ذہنی میں بھی اول وجود لزوم ہوگا، پھر وجود لازم ہوگا مگر سب پر روکش ہے کہ وجود ذہنی اور حصول فی الذہن اور علم بالفعل اعمیٰ علم بمعنی مصدریٰ میں کچھ فرق نہیں اگر ہوگا تو فرق اعتباری ہوگا اس لئے علم کمنہ لازم جب ہوگا بعد علم کمنہ لزوم ہوگا۔ ہاں علم بالوجہ میں ہم اس بات کے مدعی نہیں اس تقریر کے بعد اس قول کی وجہ بھی معلوم ہوگئی۔ گویہ قول کسی کا ہو کہ علم کسی چیز کا اس کی علت کے وسیلے سے متصور ہے۔

الغرض جس کسی نے یہ کہا ہے اگرچہ حکما ہی کا قول کیوں نہ ہو بیچ ہے اور کیوں کر بیچ نہ ہو علم بالوجہ تو ذی وجہ کا علم ہی نہیں ہوتا اس کا علم تو یہی علم کمنہ ہے۔ ان مضامین کی تائید خاص کر اس بات کی کہ مایات خارجہ ذہن میں اگر متبدل نہیں ہو جاتیں اس بحث سے بخوبی متصور ہے جس میں تکثر انقاسی اور تکثر انطبائی کا ذکر یا علم کی تحقیق ہے۔

اب مناسب وقت یوں معلوم ہوتا ہے کہ پیاس خاطر اہل فہم اس شبہ کا بھی جواب دیا جائے کہ اگر لازم ذات میں افتقار ذاتی ہے تو لزوم کی جانب استقار ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ استقار بھی مثل افتقار مفہوم اضافی ہے جس کے تعقل کے لئے مستغنی اور مستغنی عنہ کے تعقل کی ضرورت ہے پھر ویسے اضافت انتقاریں لزوم مضاف الیہ ہے تو اضافت استقاریں لازم مضاف الیہ ہے۔ اگر وہاں تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہے تو یہاں بھی تقدم تعقل مضاف الیہ

ضرور ہوگا اور ظاہر ہے کہ دونوں کا ایک دوسرے سے مقدم ہونا محال ہے تو اب یہ ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ انقطار یا تواضانی ہے یا نقل اضافت کے لئے تعقل طرفین ضروری نہیں یا مضاف کے تعقل پر مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا غلط ہے۔ مگر پہلے دو مقدمے تو قابل انکار نہیں اور کچھلی بات اول تو کہیں کسی نہیں دوسرے تراکیب اضافیہ میں مثلاً غلام زید وغیرہ مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا بالبداهت اس بات پر شاہد ہے کہ مضاف کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل سے پہلے ہوتا ہے نہ برعکس۔ اس لئے یہی خیال میں آتا ہے بلکہ متیقن ہے کہ یہ مقدمہ غلط ہے۔

بالجملہ اس شبہ کا جواب بپاس خاطر احباب ضرور نظر آیا گو بایں نظر کہ دو دلیلوں میں سے اگر ایک دلیل غلط ہو جائے تو مطلب باطل نہیں ہو جاتا۔ دعویٰ مالی تو نہیں کہ کم سے کم دو شاہدوں کی ضرورت ہو مطالب علیہ کے اثبات کے لئے ایک دلیل بھی کافی ہے سو وہ دلیل جس کی بنا اس بات پر ہے کہ ماہیات خارجیہ زمین میں آکر متبدل نہیں ہو جاتی اس بات کے اثبات کے لئے کافی ہے۔ غرض خاطر احباب عزیز ہے باوجود اندیشہ تطویل یہ معروض ہے کہ

نسبت حقیقیہ نسبت ایجابیہ ہی ہوتی ہے اور سلبیہ نسبت واقعیہ نہیں۔ بالجمہ نسبت فقط قضیہ موجبہ میں ہوتی ہے سالبہ میں سلب نسبت ہوتا ہے نہ یہ کہ نسبت سلبیہ درز موجبہ کلیہ بعد ادخال مفہوم سلب سالبہ کلیہ را کرتا۔

الحاصل موجبہ کلیہ کا بعد دخول مفہوم سلب سالبہ کلیہ نہ ہونا اس بات پر شاہد ہے کہ مفہوم سلب قاطع نسبت ایجابی ہوتا ہے۔ ایقاع نسبت سلبیہ نہیں کرتا ہاں جیسے عدم تصور کا ذاتی تصور بن جاتا ہے اور لا مفہوم بعد تعلق مفہوم کہلاتا ہے ایسے ہی سلب نسبت بعد کا ذاتی تعلق علم نسبت ہو جاتا ہے۔ اور نسبت سلبیہ کہلاتا ہے۔ لیکن اہل فہم پر روشن ہو گا کہ سالبہ میں اول یعنی سلب نسبت ہوتا ہے۔ ثانی اخی نسبت سلبیہ نہیں ہوتی۔ سو جس کسی نے نسبت سلبیہ کو نسبت قرار دیا ہے مستط اشارہ کا ذاتی معلوم ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ تقابل جو نسبت ایجابیہ اور نسبت سلبیہ میں ہے تقابل تضاد ہو گا۔ تقابل ایجاب و سلب نہ ہو گا، اور خلاصہ اول تقابل کا علم النسبت اور علم عدم النسبت نکلے گا جس سے دو قیضے موجبے ایک محققہ دوسرا معدولہ بنیں گے اور مرجع تقابل کا معلوم کی جانب ہو گا نہ علم کی جانب اور دوسرے تقابل کا محصل علم النسبت ہو گا جس سے دو قیضے ایک موجبہ دوسرا سالبہ بنیں گے۔ پھر یہ تقابل



علم کے مرتبہ میں ہے تو وہ معلوم کے مرتبہ میں بالحدہ سالبہ میں نسبت نہیں ہوتی، سلب نسبت ہوتا ہے۔ مگر جیسے مفہومات تصدیقہ عدمیہ کے لئے کبھی الفاظ متشکل الفاظ مفہومات وجودیہ تصورہ وضع کر لیتے ہیں اسی طرح سلب لفظوں میں نہیں ہوتا۔ جیسے محلی عدم البصر کے لئے ایسے ہی مفہومات نسبیہ سلبیہ کے لئے کبھی الفاظ ہم شکل الفاظ مفہومات نسبیہ ایجابیہ وضع کر لیتے ہیں یعنی جیسے ان میں طرف سلب نہیں ہوتا ایسے ہی ان میں بھی لفظ سلب نہیں ہوتا۔ سو منجہ انہیں کے استغفار بھی ہے حقیقت اس کی عدم الافتقار ہے وجود عدم الافتقار میں البتہ یہ مفہوم اس حقیقت عدمیہ کے لئے عنوان ہے اور اسی نظر سے یہ لفظ وجودی اس کے لئے تجویز کیا گیا ہے۔

اور میں جانتا ہوں کہ جہاں مفہومات عدمیہ کے لئے الفاظ وجودی ہوتے ہیں اور مراد الفاظ وجودیہ سے وہی ہوتا ہے کہ لفظ سلب لفظوں میں نہ ہو تو یہی وجہ ہوتی ہے۔ لیکن محکم علیہ مرتبہ مصداق ہوتا ہے۔ سو وہ محکم کہ تعقل نسبت کے لئے تعقل منتسبین ضرور ہے حقیقت کے ساتھ مربوط ہے۔ پھر دوسرا مقدمہ یعنی مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا تو خود اس کی فرع ہے اور کہیں اس کے بعد ہے۔ الغرض نسبت ہو تو سب کچھ ہو اور جب نسبت ہی نہیں تو یہ ہوگا نہ وہ ہوگا اور لحاظ ثانی کے بعد جو استغفار منجہ سلب ہو جاتا ہے تو وہ لازم ذات ملزوم میں سے نہیں بلکہ اس عدم نسبت افتقار کا عنوان ہے جو لازم ذات ملزوم تھا اور اس کا عنوان ہے۔ الغرض وقت تحقق مرتبہ نسبت طرفین وہ نہیں رہتی جو قبل تحقق مرتبہ نسبت یعنی وقت عدم نسبت تھی۔ بلکہ وقت عدم نسبت معلومہ منسوب کی طرف بھی ذات محض تھی اسی ذات ملزوم اور منسوب الیہ کی طرف بھی ذات محض اسی ذات لازم اور وقت تحقق مرتبہ عنوان عدم نسبت منسوب کی طرف ذات محض نہیں بلکہ ذات مذکورہ بشرط عروض نسبت معلومہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مرتبہ عین ذات ملزوم نہیں جویوں کہا جائے کہ نسبت استغفار میں منسوب ذات ملزوم ہے اور محکم مقدمہ مطرودہ لازم ہے کہ تعقل ملزوم سے پہلے تعقل لازم ہو اور محال مذکورہ لازم آئے اور قریب اضافہ مثل غلام زید وغیرہ میں مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا اور اس وجہ سے مضاف کا مضاف الیہ پر تعقل میں مقدم ہونا دعویٰ مذکورہ کا مبطل نہیں ہو سکتا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ ہماری گفتگو تقابل تضاد کے مضاف اور مضاف الیہ میں ہے جو ذاتی مضاف اور مضاف الیہ ہوتے ہیں۔ علی العموم ہر مضاف و مضاف الیہ میں نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ غلام اور زید میں تقابل تضاد نہیں۔ اس غلام اور مولیٰ میں جس کے افراد میں سے ایک زید بھی ہو سکتا ہے۔ البتہ تقابل تضاد نف ہے سو اس کا تعقل قبل تعقل مفہوم غلام بے شک ضرور ہے۔ مگر نہ یاس طرہ کہ اس طرف مفہوم مولیٰ ہو اس سے

کہ مفہوم مولیٰ بھی مفہوم اضافی ہے اور اس کا مضاف الیہ یہی غلام ہے اور اس کا تعلق اس کے مفہوم کے تعلق پر موقوف تھا سو اس کا تعلق بھی اس کے تعلق پر موقوف ہو تو ایک جہت میں اور ایک بات میں دونوں طرف سے توقف ہو اور سب جانتے ہیں کہ یہ صریح دور متنع ہے۔ ہاں اس میں شک نہیں کہ مضاف الیہ کی جانب میں ایک مصداق عام بالوجہ متصور ہوتا ہے۔ اور مضاف کی طرف فقط مفہوم ہوتا ہے گویاں وجہ مفہوم معنی اضافی ہے مصداق متصور نہیں بالاضطرار کسی مصداق عام یا خاص کی طرف ذہن دوڑ جائے لیکن یہ خیال اضطراری بحکم اضافت مذکورہ نہیں ہوتا۔ اس کا باعث اضافت ثانیہ ہوتی ہے جو مفہوم کو اپنے موجد اور مصداق کے ساتھ ہوتی ہے۔

بہر حال ایک اضافت کی وجہ سے مضاف کی جانب مفہوم اور مضاف الیہ کی جانب مصداق بالاعتد ملحوظ ہوتے ہیں۔ اگرچہ مصداق مضاف الیہ بالوجہ متصور ہو اور مفہوم مضاف کو اضافت کسی مصداق کے ساتھ لاحق ہو جائے۔ اور یہ نہیں کہ دونوں جانب مصداق ہی مصداق ہوں درجہ توقف تعلق کی پھر کوئی صحت نہیں ظاہر ہے کہ مثلاً ذات فوق و تحت مثلاً مستف و فرس میں دربارہ تعلق باہم علاوہ توقف نہیں۔ علیٰ هذا التیاس یہ بھی نہیں کہ دونوں جانب مفہوم ہی مفہوم ہوں ورنہ دور مذکور لازم آئے گا۔ ہاں بایں وجہ کہ تقابل تضایف میں ہمیشہ دوام اللاحقین متساو و متلائم متعاقب ہوا کرتی ہیں تو ایک کا تعلق دوسرے کے تعلق کا باعث ہو جاتا ہے۔ شرح اس اجمال کی یہ ہے۔

جب کسی مصداق کو کسی مصداق کی طرف اضافت ہوتی ہے تو اس کو بھی ایک اہل اضافت اس کی طرف ضرور پیدا ہوتی ہے اتنا فرق ہوتا ہے کہ اس میں یہ مضاف اہل وہ مضاف الیہ ہوتا ہے تو اس میں وہ مضاف اور یہ مضاف الیہ ہوتا ہے اور یہی معنی متساو ہونے کے ہیں اور بنا برعکس منطقی بھی اسی تعدد اور اثنبینت اضافت پر ہے اگر ایک ہی اضافت ہو تو جو مضاف یا منسوب یا محکوم بہ ہو وہ مضاف الیہ اہل منسوب الیہ اور محکوم علیہ نہ ہونے کے چنانچہ ظاہر ہے اور یوں کوئی کم فہم نہ سمجھے تو کیا ہے اندھے بھی آفتاب کو نہیں دیکھ سکتے بالحد ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت ضرور ہوتی ہے خاص کر تقابل تضایف میں چنانچہ لفظ تضایف بھی اس جانب مشیر ہے اور جب ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت متعاقب ہوگی تو ایک کے تعلق سے دوسرے کا تعلق لازم ہوگا۔ لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ ان دونوں اضافتوں میں باہم علّٰی علیت و معلولیت نہیں ہوتا ورنہ ایک طرف انتقار ہوتا تو دوسری طرف استتار ضرور ہوتا چنانچہ ظاہر ہے۔ بلکہ دونوں معلول ثالث ہوتے ہیں اتلازم ہوتا ہے لزوم نہیں ہوتا سو اگر کوئی شخص اس لزوم کو لزوم ذاتی پر محمول کر کے یہ اعتراض کرے کہ یہاں طرفین سے انتقار معلوم ہوتا ہے۔ لزوم ذاتی ہوتا تو یہ نہ

ہوتا تو یہ اسی کا تصور فہم ہے۔ جس علت نے دونوں مصداقوں کو اپنے اپنے موقع کے ساتھ خاص کر دیا ہے اسی نے اس کو اُس کے ساتھ نسبت عطا کر دی ہے چونکہ ایسے مضامین بے مثال اچھی طرح سمجھ میں نہیں آتے تو ایک مثال بطور مشتبہ نمونہ قرار سے معروض ہے۔

جب خالق نے زمین و آسمان کو یا بانی مکان نے سقف و فرش کو اپنے حیز کے ساتھ  
**مثال** مفصّل کر دیا تو لاجرم اُس کی طرف سے اُس کی طرف سے اُس پر فوقیت اور تحتیت کا عرَض ہو گا۔

اور صورت اس عرَض کی یہ ہے کہ ابنا و ثلثا ہر جسم کو لازم ہیں، ان ابنا و مہومہ کو دوطرفہ خارج تصور کریں تو جہات سستہ پیدا ہو جاتے ہیں۔ سوان خطوط مہومہ میں سے جو دونوں کو لازم ہیں ایک خط قوس فلک و سقف سے خارج ہو کر زمین و فرش پر واقع ہوتا ہے اور ایک خط زمین و فرش سے نکل کر فلک و سقف پر واقع ہوتا ہے لیکن یہ تعدد وجب ہی ملک ہے کہ ایک دفعہ اُس کو مبداء خروج خط مہومہ اور اُس کو منتہی تھیں اور ایک دفعہ اُس کو مبداء اور منتہی قرار دیں اور اگر مبداء اور منتہی کا لحاظ نہ کریں تو پھر بین السما و الارض اور بین بین السقف و الفرش ایک خط مہومہ واصل معلوم ہوتا ہے چنانچہ ظاہر ہے جب خط مہومہ واصل بین السقف و الفرش ایک خط مطلق معلوم ہوتی ہے۔ جس کو ایک وضع خاص سے تعبیر کریں تو بجا ہے اور جب باعتبار ابتداء اور انتہاء کے دیکھیں تو خط خارج من السماء و السقف مصداق تحتیت ہے اسکا واسطے جس پر وہ خط واقع ہوتا ہے، اسی کو تحت بنا دیتا ہے اور اس وجہ سے بالیقین کہہ سکتے ہیں کہ تحتیت الارض و فرش آسمان و سقف کے ساتھ قائم ہے جیسے وہ فرش کے وقوع کے باعث زمین منور ہو جاتی ہے آفتاب کے ساتھ قائم ہے اور خط خارج من الارض و الفرش مصداق فوقیت ہے۔ اسی واسطے جس پر وہ واقع ہوتا ہے اس کو فوق بنا دیتا ہے اور اسکا لئے کہہ سکتے ہیں کہ فوقیت فلک و سقف زمین و فرش کے ساتھ قائم ہے باقی تحت اور فوق کا اطلاق جو خود فلک و سقف زمین و فرش پر نہیں ہوتا۔

وجہ یہ ہے کہ تحتیت و فوقیت مصداق مبنی للفقول ہیں اعنی بحیثیت الوقوع یہ اسما تجویز کئے گئے ہیں۔ جیسے اند واقع علی الارض کو دھوپ کہتے ہیں نور مطلق یا بحیثیت القیام بالشمس کو دھوپ نہیں کہتے ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمائیے اور زلات لفظیہ اور سماعت بیانی کو چھوڑ کر خود فرمائیے کہ یہ پچھدان با این ہمہ دیرانگی بفضلہ تعالیٰ کیسے ٹھکانے کی بات کہتا ہے جب کیفیت حدوث اضافتین اور وجہ تلازم اس مثال خاص میں مثل آفتاب روشن ہو گئی تو اہل بصیرت کے لئے یہ قاعدہ ثابت آگیا کہ بین المتضامین

بایں وجہ کہ علت فاعلہ نے ان دونوں کو جدا جدا منصب اور مقام اور محل عنایت کیا ہے ایک نسبت مطلقہ پیدا ہوتی ہے پھر دوطرح سے اس کی تعیین اور تشریح ہو سکتی ہے۔ پھر وجود خارجی میں یعنی قطع نظر عن اعتبار المستبدر دونوں معاً متحقق ہیں اور وجود ذہنی میں متقدم اور متاخر اگر اس کو پہلے لحاظ کرتے ہیں تو وہ بالاضطرار دوبارہ ملحوظ ہو جاتی ہے۔ غرض بوجہ تعاقبی مرتبہ بمنزہ جس کو ہم نے بوجود خارجی قطع نظر عن اعتبار المستبدر تعبیر کیا ہے۔ ایک کے تعقل کو دوسرے کا تعقل لازم آ جاتا ہے۔ اب لازم یوں ہے کہ اس بحث کو زیادہ دراز نہ کریں اپنی ضرورت کو یہی بہت ہے مناسب یوں ہے کہ غلام جو اب بیان کر کے اصل مطلب کی طرف رجوع کریں کہ غلام زید میں تقابل تضایف نہیں۔ ہاں ایک متضائفین میں سے زید پر عارض ہے اس لئے اس کو بالعرض مجازاً مضاف الیہ کہہ دیتے ہیں اور ہمارا کلام متضائفین حقیقی میں ہے ہاں بوسیلہ ترکیب مذکور اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ معروف مضبوط تضائف ثانی اعظمی مولیٰ جو متقابل غلام ہے زید ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دوسری اضافت ہے اور اس اضافت کا تعقل لاریب ہے اس کے متصور نہیں کہ مفہوم غلام پہلے سے معلوم ہو اگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اضافت اولیٰ میں بھی جو اضافت حقیقی ہے اور جس کے اعتبار سے تقابل تضائف ہے مضاف الیہ سے پہلے ہی متصور ہوا ہو اور اسے بھی جانے دیجئے۔

ایک مرتبہ تعقل ہے اور ایک مرتبہ اخبار اور ظاہر ہے کہ مرتبہ تعقل متکلم کے حق میں مرتبہ اخبار سے مقدم ہے۔ رہا مخاطب اس کے لئے علم بالوضع ضرور ہے کہ پہلے سے حاصل ہوا اور علم بالوضع بے اس کے متصور نہیں کہ موضوع لہ کی حقیقت کو جاننا ہو اور ہمارا کلام اس تعقل اولیٰ میں ہے مرتبہ اخبار اور مخاطب میں نہیں۔ بایں ہمہ مرتبہ اخبار اور مخاطب میں کہ مضاف مضاف نہیں ہوتی۔ بلکہ وجہ مضاف مضاف ہوتی ہے۔ غرض یہ ہے کہ متضائفین کے لئے دو اعتبار ہوتے ہیں۔ ایک تو یہی اعتبار تقابل اس اعتبار سے تو ایک تعقل کا دوسرے کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے دوسرا اعتبار عرض علی المصدقات اس اعتبار سے ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف نہیں کیونکہ اس صورت میں اضافت بمنزہ تضایف نہ ملحوظ نہیں ہوتی بلکہ نسبت عروض ملحوظ ہوتی ہے۔ نتیجہ اس کی یہ ہے کہ غلام کے لئے مثلاً ایک تو مفہوم باعتبار تقابل بالمولیٰ ہے اور دوسرا مفہوم باعتبار عروض غلامیت ہے مصداق غلام پر وہ فرض کردہ عروض ہے یا بکر ہے سوا اعتبار اولیٰ میں تو لاریب مفہوم غلام کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل پر بطور مذکور موقوف ہے اور باعتبار ثانی یہ تعقل موقوف نہیں کیونکہ تضایف ہی نہیں بلکہ اس صورت میں ما حاصل اس مفہوم کا صفت عارضہ علی المصداق ہے۔ جس کو وجہ اعتبار اولیٰ بھی بنالیں تو زیبا ہے۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ مفہوم خود محکوم علیہ

احکام مبنیہ نہیں ہوتا بلکہ مصداق کی طرف سے سب احکام راجع ہوتے ہیں اگر جاعلی غلام لیدہ کہتے ہیں تو حکم مجنی ظاہر ہے کہ مصداق کی طرف راجع ہوتا ہے اس مفہوم کی طرف راجع نہیں ہوتا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اعتبار ثانی مراد ہے اعتبار اول مراد نہیں، اور ظاہر ہے کہ تضایف باعتبار اول ہے جو کہ لازم ہے، نہ باعتبار ثانی جو اس کے لئے وجہ ہے اور یاد ہو گا ہم نے جو دعویٰ کیا ہے باعتبار علم بالکد دعویٰ کیا ہے۔ یہ بحث ہر چند لو جوہر جہ غلط بینوں کو غلط معلوم ہو گا جو انہی میں باوجود پریشانی تقریر اور کوتاہی الفاظ مطالب اصلہ کو روشن دیکھ کر ان شاء اللہ تائید و تصدیق و شکر و امتنان سے پیش آئیں گے۔ واللہ اعلم و عہد اتم

جب اس جواب با صواب سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کو پھر سنھالیں! محذوم من! لازم ذات کا تعلق مب محذوم کے تعلق پر موقوف ہوا تو چارنا چار یہ کہنا پڑے گا کہ باعتبار تعلق محذوم بہ نسبت لازم کے اقرب ہے کیونکہ محذوم کا تعلق پہلے ہوتا ہے اور لازم کا تعلق بعد میں حاصل ہوتا ہے۔ اس صورت میں اگر خود لازم میں مادہ ادراک ہو تب یہی بات ہوگی کیونکہ کسی کے ادراک سے معلوم کی ذات اور ذاتیات اور لوازم ذات میں فرق نہیں آجاتا وہ اپنا ادراک ہو یا کسی بیگانہ کا ادراک ہو۔ الغرض خود لازم ذات اگر اپنی ذات کو ادراک کرے تب بھی لازم ہے کہ اول ذات محذوم کا اس کو ادراک حاصل ہو۔

اب عرض دوم یہ ہے کہ کسی شئی کے قریب ہونے کے کسی دوسری چیز سے۔ اول تو منعی یہی ہیں کہ اگر اس کی طرف حرکت کی جائے تو اول وہ آئے اور ظاہر ہے کہ علم و ادراک میں ایک حرکت باطنی اور توجہ قلبی ہوتی ہے۔ خاص کر جب ایک معلوم سے دوسرے معلوم کی طرف توجہ ہو کیونکہ اس میں مجدد اور تعاقب کی ضرورت ہے اور اسی کا نام حرکت ہے۔ بالحد جیسے حدوث توجہ جسمانی کے لئے حرکت کی ضرورت ہے ایسے ہی حدوث توجہ قلبی کے لئے حرکت کی ضرورت ہے اتنا فرق ہے کہ وہاں توجہ جسمانی ہے تو حرکت بھی جسمانی ہے اور یہاں توجہ قلبی ہے معہذا خاص استدلال میں انتقال ذہنی کا ہونا ظاہر ہے۔ اور آپ خود جانتے ہوں گے انتقال حرکت ہے کہ نہیں ادب بھی سمجھ میں نہیں آتا تو لیجئے یوں سمجھئے

کہ حرکت کچھ اپنی ہی نہیں ہوتی جو خواہ مخواہ حرکت کے لئے ابعاد کی ضرورت ہو۔ منجملہ حرکات ایک حرکت کہنی بھی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ صمد معلومات منجملہ کیفیات ہیں سراگر ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف انتقال ہو گا تو ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف انتقال ہو گا جس

کے حرکت کیفی ہونے میں اگر شک ہو تو اسی کو جو جس کے نزدیک حرکت کیسے بقا، نوع مقولہ حرکت من اولہ الی آخرہ ضرور ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ تعلم محض ہے الفاضل سے دیکھئے تو بقا، جنس مقولہ بلکہ اجناس میں سے بھی بقا، جنس عالی ضرور ہے کیونکہ اس صورت میں مضمون انتقال کو کچھ ترقی ہی ہے۔ تنزلی نہیں، اور حرکت کا نفس مقولات اور اجناس عالیہ کی طرف اضافت کرنا اس پر شاہد ہے کہ بقا، مقولہ ضرور ہے نہ بقا، نوع مقولہ ہاں بوجہ بقا، نفس مقولہ اس حرکت کو بھی حرکت فی المقولہ کہیں گے جس میں جنس چھوٹا نوع مقولہ بھی باقی رہی۔ بایں ہمہ نظر و فکر میں بہ نسبت حدس کے نادر ہے تو یہی حرکت و عدم حرکت نادر ہے۔ اگر انتقال ذہنی حرکت نہ ہو تو یہ فرق یہودہ کس کام آئے گا۔ لیکن وجہ رہے کہ حدس ہر چند انتقال ذہنی کا نام ہے حرکت وہاں متصور نہیں۔ لیکن ایک کے ادراک کے بعد دوسرے کا ادراک لاجرم اول کے قرب اور ثانی کے بعد پر دلالت کرے گا وہ اولیت و ثانویت باعتبار انتقال تدبیری ہو، یا باعتبار انتقال ذہنی ہو اور اس کو بھی جانے دیجئے علم صادق حکایت محض ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل علوم کا ذہن اصل میں انشاء معلوم کر کے پھر اعداد تطابق کرتے ہیں اور غلبہ بنا لیتے ہیں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

اس صورت میں لاجرم جو بات درجہ علم و حکایت میں ہوگی، درجہ معلوم و محکی عند میں پہلے ہوگی۔ سو یہ یقیناً تقدم و تاخر علم ملزوم و لازم ذات جو لاجرم ضروری ہے اتفاقی نہیں۔ خود اس بات پر شاہد ہے کہ بعد مدرک اول ذات ملزوم ہے، پھر ذات لازم ہے اس میں۔ مدرک غیر لازم ہے تب یہی ہے، اور خود ذات لازم ہے تب یہی ہے۔

یہ شبہ کہ اس صورت میں ذات مدرک ملزوم کے دونوں جانب واقع ہوگی اور باوجود وحدت تعدد لازم آئے گا۔ سو اس کا جواب دو باتوں پر موقوف ہے جن کی تحقیق بخوبی بحث ہیکل میں گذر چکی ہے۔

اول تو یہ کہ ہیکل ممکنات میں کثیر انطبائی ہے کثیر انقشائی نہیں۔ اسنی مثل دائرہ مثلث مربع وغیرہ اشکال سطحی جن میں فقط خطوط مقترنہ بہ ہیئت کوائی ملحوظ ہوں اور سطح مجرد فی اشکال نظر سے ساقط ہو ہیکل ممکنہ میں کثیر بطور تقسیم اس طرح ممکن نہیں کہ ان کے اقسام پر وہ صادق آئیں یعنی جیسے خطوط مقترنہ اشکال مذکورہ کی تقسیم کے بعد خارج قسمت خطوط محض رہ جاتے ہیں۔ اور اسم شکل داخل ہو جاتا ہے ایسے ہی ہیکل ممکنہ اور حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی اگر تقسیم کیا جاوے تو خارج قسمت پھر وہ ہیکل نہ رہے گی جس کو مقسم قرار دیا تھا۔

الغرض مثل آب و آتش و خاک و باد وغیرہ اشیاء قابل قسمت مذکورہ نہیں کہ بعد تقسیم بھی خارجی قسمت پر اسم مقسم باقی رہتا ہے کون نہیں جانتا کہ آب و آتش وغیرہ کو کتنا ہی تقسیم کیجئے اور کتنے ہی چھوٹے چھوٹے اجزاء نکال لئے لیکن اجزاء خارجہ پر اسم مذکور برابر صادق آئے گا۔ ہاں مثل اشکال مذکورہ البتہ قابل تکثر انطباعی ہے کہ ایک سے لے کر ہزار آئینہ تک لیجئے۔ ایک آن میں سب میں منطبق ہو سکتے ہیں چر جائیکہ علی سبیل التعاقب والتناوب چونکہ اس کی متوقع قرار دہی اوپر ہو چکی ہے۔ تو اسی قدر بغرض یاد دہانی بہت ہے اس سے زیادہ تکرار بے فائدہ ہے۔

دوسرے یہ بات ہے کہ اس تکثر انطباعی میں حقیقت منطبق میں تکثر اور تعدد نہیں آجاتا۔ ہاں بوجہ تکثر منطبق فیہ اور تعدد مرایا و مناظر حقیقت منطبق پر ایک تکثر اعتباری عارض ہو جاتا ہے جس کے باعث احکام مشکثہ متقابلہ کا محکوم علیہ بن سکتا ہے یہ مضمون بھی ادراک گذشتہ میں بخوبی واضح ہو چکا ہے۔ جب یہ دونوں مقدمے آپ کے گوش گزار ہو چکے تو اب یہ التماس ہے کہ جیسے آئینہ میں اپنا مشاہدہ آپ کرتے ہیں ایسے آئینہ ذات ملزوم میں لازم ذات کو اپنا مشاہدہ ہوتا ہے۔ مگر جیسے اس ادراک میں جو وسیلہ آئینہ ہوتا ہے مدرک بصیفہ فاعل ذات ہے حیثیت اور مدرک بصیفہ مفعول ذات مذکور بشرط انطباع وحیثیت انعکاس ہے ایسے ہی ادراک کہ لازم میں اگر خود لازم مدرک ذات خویش ہو۔ مدرک بصیفہ فاعل تو تنہا ذات مدرک ہے اُنہی اس صفت مدرکیت میں جو صفت فاعلی ہے اس کو کسی آلہ اور کسی شرط کی ضرورت نہیں جو دربارہ حصول صفت مذکورہ اس کو متمم سامان کہا جائے غرض ملزوم کی اس کو مکرر حاجت نہیں ایک وہ احتیاج سابق جو دربارہ تحقق وجود تھی وہی ہے۔ دربارہ حصول صفت مذکورہ پھر اس کی طرف رجوع کی حاجت نہیں۔ ہاں مدرکیت بفتح الزام میں جو صفت مفعولی ہے پھر ذات ملزوم کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے اور کیوں نہ ہو ملزوم کی ضرورت اول بغرض مفعولیت ہوتی تھی۔ کیونکہ وجود ممکنات وجود فعلی نہیں وجود انفعالی ہے اس لئے جب اس کی ضرورت ہوگی درجہ مفعولیت میں ہی ضرورت ہوگی۔

مگر یہ یاد رہے کہ ضرورت اس جگہ وہ ضرورت مراد ہے جس کو علت تامہ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ سو مضامین گوشہ کے یاد کرنے سے یہ یاد آجائے گا۔ کہ ایک شے ایک ہی شے کی علت ہوتی ہے اور یاد نہ آئے تو یہ بات کافی ہے کہ علت مصدر معلول ہوتی ہے اور ایک

شے ایک ہی صادر کا مصدر ہو سکتی ہے۔ اس لئے جوشی واسطہ فی العرض مغلولیت ہو گا ہمیشہ اسی باب میں واسطہ فی العرض رہے گا ورنہ انقلاب ماہیت لازم آئے گا۔ بالجملہ لازم کو دربارہ ادراک فاعلی ذات ملزوم کی ضرورت نہیں۔ البتہ دربارہ مدرکیت مغلولی اس کی احتیاج ہے۔ اس لئے دو اعتبار پیدا ہو گئے اور یہ دو اعتبار باعث تعارف احکام مذکور ہو گئے ہیں اُٹنی فرق فاعلی اور مغلولی اور تقدم و تاخر اور قرب و بعد وغیرہ ہو جاتی ہے۔

الغرض حقیقت واحدہ متعدد نہیں ہوتی اور بایں ہمہ احکام متعدّدہ مثل فاعلیت و مغلولیت و قرب و بعد بوجہ تعدد اعتبارات پیدا ہو جاتے ہیں۔ یہ تقریر تو اس صورت میں ہے کہ ایک بار ذات لازم کو من حیث ہولیں اور ایک بار بشرط اقتران ذات ملزوم لحاظ کریں، اور اگر سبکل لازم معروض کے ساتھ قائم سمجھیں اور اس اعتبار سے مدرک بصیغہ فاعل قرار دیں اور مدرک بصیغہ مغلول بشرط قیام بالملزوم بدستور رہے تو وحدت تو بدستور رہے گی اور فرق احکام اور بھی واضح ہو جائے گا۔ ہر چند تفہیم مطلب کے لئے اتنی ہی تقریر کافی ہے۔

لیکن اس موقع میں وہ تقریر جس میں ہیا کل کا وجود داخلی اور خارجی کے ساتھ قیام مذکور ہے زیادہ تر مفید ہے۔ کیونکہ اس تقریر سے صاف روشن ہے کہ ہیا کل ممکنہ وجود داخل جوف اور خارج از جوف کے ساتھ ایسی طرح قائم ہیں جیسے خط مستدیر دائرہ مثلاً سطح داخل دائرہ اور خارج دائرہ دونوں کے ساتھ قائم ہے۔ بالجملہ اگر مدرک بصیغہ فاعل اور مدرک بصیغہ مغلول دونوں اسی مرتبہ وجود خارجی میں ہونے چاہئیں تب کچھ حرج نہیں یہ دو صورتیں اس کی فصیح کے لئے آتی ہیں اور اگر ایک مرتبہ وجود خارجی میں ہو اور دوسرا مرتبہ وجود ذہنی میں ہو تب کچھ حرج نہیں کیونکہ تقریرات گذشتہ اس بات پر شاہد ہیں کہ جیسے وقت طلوع آفتاب اجسام متحدہ متصورہ کی صورت کر دی ہو یا مکعبی باطن لذر آفتاب میں بقدر سخا ذی و تنور منطبع اور منتقش ہو جاتی ہے ایسے ہی شکل معلومات باطن مبداء انکشاف میں جس کو ایک نور قائم بذات العالم قرار دیا ہے۔ منتقش ہو جاتی ہے پھر جیسے شکل اجسام مذکورہ با وجود اس تعدد اعتبار قیام کے بالبداهتہ واحد رہتی ہے۔ کیونکہ اس وقت وہ ایک حد فاصل بین النور والجمہ المنور ہوتی ہے اور پھر حد بھی کیسی کہ گنجائش تقسیم نہیں ہوتی۔ ایسے ہی صورت معلومات با وجود اس تعدد قیام کے منکثر نہیں ہوتیں اپنی اسی وحدت اصلی پر رہتی ہیں اور وجہ اس کی یہی ہے کہ صورت



وہ ایک حد فاصل غیر منقسم بین العلم یعنی مبداء الانکشاف والمعلوم ہوتی ہے چنانچہ ظاہر ہے اس صورت میں اگر مدرک بصیغہ فاعل باعتبار قیام بالوجود خارجی اور مدرک باعتبار قیام بالوجود الذہنی قرار دیں تو تعدد مطلوب اور وحدت مذکور دونوں موجب ہو جائیں اور وہ فرق قرب و بعد ظاہر ہو جائے مگر اس وقت اس تقریر کا یاد کرنا ضرور ہے۔

کہ معلوم و مدرک بصیغہ مفعول وہ معلوم مطلق اعمی مفعول مطلق علم و ادراک ہے ورنہ باعتبار قیام ذہنی معلوم و مدرک بصیغہ مفعول ہونا غوب کچھ میں نہ آئے گا۔ بالجملة فرق قرب و بعد فقط تعدد اعتبار کا خواستگار ہے۔ تشریحی کی حاجت نہیں جب اس عرفشار سے فراغت پائی تو اب یہ التماس ہے کہ جب علم کہ لازم خود لازم کے لئے علم ملزوم پر موقوف ہے اور خواہ مخواہ اس کے علم کے بعد اس کا علم ہونا ضرور ٹھہرا، پھر اگر یہ یوں کہا جائے کہ الملزوم اقرب الی اللزوم من نفسہ لازم تو لاجرم اہل فہم کی تسکین کا باعث ہو گا علی ہذا القیاس اگر انتزاعیات کی نسبت ان کے مناشی انتزاع کو ایسا ہی سمجھا جائے تو ادھیکی زیادہ تر بکا ہے کیونکہ لازم ذات و خارجیات تو باری النظر میں موجود واقعی اور موجود خارجی کچھ معلوم بھی ہوتے ہیں۔ پر انتزاعیات موصوفات و افعیہ اور خارجیہ محب مشہور واقع و خارج میں موجود ہی نہیں ہوتے اگر ہوتے ہیں تو بعد ادراک مناشی انتزاع ذہن میں موجود ہوتے ہیں چونکہ اس مطلب کے مبادی اور اق گذشتہ میں مفصل مرقوم ہو چکے ہیں تو مکرر جھپٹ چھانڈ کو تطویل بیہودہ سمجھ کر بطور تنبیہ و تذکرہ فقط اس قدر عرض ہے۔

کہ اگر کوئی جسم مدور آفتاب کے مقابل ہوتا ہے تو نور آفتاب اس کو محیط ہو جاتا ہے اور اس کا سخن اس کے نور سے غالی رہ جاتا ہے، اور اگر اس جسم کی تدویر کے موافق کوئی روشن دان کسی دیوار میں ہوتا ہے تو اس روشن دان کے سخن اعمی جوت میں نور ہو گا اور اس اعتبار سے گویا مقدار مقدار سخن دائرہ مشار الیہا جو وقت قیام بالجسم منظم تھا منہور ہو گا اور خارج میں ظلمت محیط ہوگی، جہاں پہلے نور محیط تھا اسی طرح موجودات خارجیہ کو معدومات ذہنیہ سمجھئے اور معدومات خارجیہ کو موجودات ذہنیہ خیال فرمائیے۔ سو بایں معنی اگر انتزاعیات خارج میں معدوم اور ذہن میں موجود ہوں تو کچھ حرج نہیں مگر اس کی تتبع ضرور ہے کہ انتزاعیات کس کو کہتے ہیں۔ سر مختصر گزارش یہ ہے۔

کہ دو مفہوم سارے مفہومات اولیہ سے عام ہیں، ایک تو مفہوم وجود اور دوسرا مفہوم عدم، جس

مفہوم کو دیکھتے وہ یا وجود کے مفہوم کے نیچے داخل ہے یا عدم کے مفہوم کے نیچے داخل ہے اور مفہومات اولیٰ سے غرض مفہوم کے مفہوم سے احتراز ہے کیونکہ بطور تکرار نوع مفہومات وجود و عدم کے ساتھ بھی فہم و علم متعلق ہو کر ان کو مفہوم بنادیتا ہے۔ سواس صورت میں ہر چند مفہوم کا مفہوم وجود اور عدم دونوں کے مفہوم سے عام ہے لیکن یہ مفہوم اولیٰ نہیں مفہوم ثانوی ہے۔ بالجملة اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ سوائے مفہوم و مرادفات و متعاقبات مفہوم وجود و عدم سے زیادہ کوئی عام نہیں سوسہی اصل مدعا ہے اس میں اگر وجہ کو تاہی تقریر و کج بیانی فقیر گنجائش گرفت ہو تو ہوا کرے۔

غرض میں سے نقصان بیان سے اصل مطلب غلط نہ ہو جائے گا اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ خود وجود و عدم قابل ادراک نہیں مدرک و معلوم ہوتے ہیں۔ تو یہ صور مدرک و معلوم ہوتے ہیں جو بعد تحدیدات و اقترانات وجود و عدم پیدا ہوتے ہیں اور ادراقی گذشتہ میں انہیں صور کا نام ہم نے حدود فاصلہ اور ہیاکل رکھا ہے پر جیسے جسم و عدم جسم میں حد فاصلہ سطح ہوتی ہے اور سطح اور عدم سطح میں خط اور خط اور عدم خط میں نقطہ حد فاصلہ ہوتا ہے اور اس اعتبار سے بعض حدود کے لئے اور حدود ہیں ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود و العدم کو سمجھئے کہ ایک حد اور ایک ہیکل وجودی کے لئے دوسری حد اور ہیکل ہے یعنی جسم سے لے کر نقطہ تک تحدیدات متعددہ ہوتے ہیں ایسے ہی وجود سے لے کر عدم محض تک تخصیصات متعاقبہ وارد ہوتے ہیں سواس کا نام تحدید ہے کیونکہ ہر تخصیص سے لاجرم ایک تحدید و تقیید حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً اول تخصیص جو وجود پر عارض ہوئی اور جس کی وجہ سے ایک حد فاصلہ بین الوجود و العدم پیدا ہوئی یہ تخصیص رکھیے جس کی وجہ سے تقسیم جو ہر و عرض حاصل ہوئی۔ پھر اس کے بعد جو ہر کو تقسیم کیا تو اقسام خاصہ جسم و غیر جسم پیدا ہوئے۔ علیٰ ہذا القیاس نامی و غیر نامی اور حیوان و غیر حیوان اور انسان و غیر انسان و زید و غیر زید تخصیصات متعاقبہ سے پیدا ہوئے ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر تخصیص میں ایک تحدید ہوگی اور ہر تحدید میں ایک اقران وجود و عدم ہوگا جو اصل مبنی حدوث صور ہے غایۃ مافی الہاب ہر تخصیص کے بعد وجود میں ضعف آجائے گا۔ جیسے نقطہ میں بہ نسبت خط کے اور خط میں بہ نسبت سطح کے اور سطح میں بہ نسبت جسم کے ایک ضعف اوپر سے نیچے تک آیا ہے اب پھر یہ التماس ہے کہ

کہ جیسے سطح بہ نسبت جسم کے اور خط بہ نسبت سطح کے انتزاعی ہے ایسے ہی حدود متنازعہ فی الوجود ایک دوسرے کی نسبت منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی ہوں گے یعنی جیسے مثلاً جسم اگر

منشاء انتزاع ہے تو سطح اس کے لئے امر انتزاعی ہے اور سطح منشأ انتزاع ہے تو خط اس کے لئے امر انتزاعی ہے ایسے ہی اول درجہ کی حد کے لئے تو خود وجود حقیقی منشأ انتزاع ہوگا اور وہ حد اس کے لئے امر انتزاعی ہوگا اور اس صورت میں انتزاعیات کے خارج میں بوجود منشأ موجود ہونے اور ذہن میں بذات خود موجود ہونے کے یہ معنی ہوں گے کہ حدود مذکورہ کو وجود محدود سے جو ان کا منشأ انتزاع ہے خالی تصور کریں تو پھر اس درجہ کا وجود ان کو اگر ہوگا تو ذہن ہی میں ہوگا کیونکہ حدود مذکورہ بہ نسبت از مبداء انکشاف اس وقت بوجہ خلوص ایسا تصور کیجئے جیسا دائرہ روشندان کو بہ نسبت از آفتاب تصور کیا تھا اور چونکہ اہل نظر صاحب کے نزدیک وجود خارجی اور وجود ذہنی اسنی مبداء انکشاف نفس وجودیت میں متماثل ہیں یا متضا در نہ پھر موجودات خارجیہ اور انتزاعیات خارجیہ کے علم کی کوئی صورت نہیں اور ہر مبداء انکشاف ہر صورت منفردہ اور ہر نسبت کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ جس قدر مراتب حدود مذکورہ اور مدارج ہیاکل وجود خارجی کی جانب ہوں گے اتنے ہی مراتب اور مدارج مبداء انکشاف کی جانب ہوں گے۔ شرح اس معانی یہ ہے نہ

کہ اگر ہیاکل و تضاد مذکورہ ہوگا تو اس کا اجتماع ممکن ہوگا۔ کیونکہ بناء امتناع تعلق انہیں دو باتوں پر ہے۔ اور غور سے دیکھئے تو فقط اجتماع نقیضین پر ہے سو اجتماع متضادین کا اجتماع نقیضین کے لئے مستلزم ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ تضاد میں یہ ضرور ہے کہ جس وقت ایک ضد ہو اس وقت دوسری ضد کا عدم ہو سو وقت وجود ضد واحد اگر دوسری ضد کا وجود بھی ہو تو دوسری ضد کا وجود عدم اور علیٰ ہذا القیاس ضد اول کا وجود عدم لازم آئے گا۔

۱۔ اجتماع الثنیں سو اس کی وجہ یہ ہے کہ دشلوں میں جیسے ایک بات کا اتحاد ضرور ہے ایسے ہی ایک ایک بات میں تفارق بھی ضرور ہے۔ ورنہ بکلیع الوجوہ اتحاد ہو تو اضافت مماثلت کی کیا صورت ہوگی۔ کیونکہ اضافت کے لئے حاشیتین متفاوترین کا ہونا ضرور ہے اور ظاہر ہے کہ متفاوترین میں ایک کا عدم دوسرے پر صادق آیا کرتا ہے۔ ورنہ وجود صادق آئے اور تفائر باقی نہ رہے اور جب ایک پر دوسرے کا لا داخل ہوا تو پھر اگر اجتماع ہوگا تو شئی اور لاشئی اکٹھے ہو جانے کے سوا اور کیا ہوگا اور اسی کو اجتماع النقیضین کہتے ہیں۔ بالجمہ وجود خارجی اور وجود ذہنی اعمی مبداء انکشاف مذکورہ میں اگر تماثل یا تضاد نہ ہو تو پھر اجتماع نقیضین کے لئے کون مانع ہے کیونکہ بعد تضاد مانع اجتماع وجودیات اگر ہیں تو یہی وہ ہیں، اور

حقیقت میں دیکھئے تو تماشل تضاد کو مستلزم ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سیتے نہ  
 کہ وجود خارجی اور وجود ذہنی میں جیسا تقابل ایجاب و سلب و تقابل عدم و ملکہ نہیں ایسا  
 ہی تقابل تضاد بھی نہیں چنانچہ ظاہر ہے ورنہ ایک کا تعلق دوسرے پر موقوف ہوتا سو اگر تقابل  
 تضاد و تماشل بھی نہ ہو اور وہ دونوں باہم مستلزم ہیں چنانچہ ظاہر ہو گیا تو پھر مانع اجتماع کون  
 ہے اس صورت میں لازم ہے کہ وجود خارجی و وجود ذہنی میں اگر اجتماع ہو تو بطور اقتران الحدود  
 بالحدود نہ ہو جیسے متضادین میں ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ دھوپ اور سایہ کے اقتران سے ظاہر ہے  
 ہو تو بطور اجتماع الکل بالکل ہو جیسے حلول سریانی ہوا کرتا ہے۔ اس صورت میں نہ کوئی مفعول  
 ہے نہ حدوث مفعول مطلق کی کوئی صورت ہے۔ وجہ اس کی تقریرات گذشتہ میں مفصل مرقوم  
 ہو چکی ہے اس لئے فقط اجمال پر اس جگہ اکتفاء کیا جاتا ہے۔

مفعول بہ مفعول مطلق کے لئے ساپنچہ اور قالب ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ بار بہ مفعول بہ میں ہے  
 اس بات پر شاہد بھی ہے۔ سو یہ بات جب ہی مقصود ہوگی کہ وجود ذہنی مفعول بہ کو محیط ہو یا  
 برعکس یہ اس کو محیط ہو۔ لیکن ظاہر ہے کہ در صورت حلول سریانی یہ احاطہ جس پر قابلیت اللہ  
 مقبولیت موقوف ہے ہرگز ممکن نہیں۔ پھر یہ عموم تعلق علم کہ کسی چیز کے تعلق سے الکار ہی نہیں  
 کیوں کر صحیح ہو گا۔

الغرض عموم علم خصوصاً علم ممکنات تو اس بات پر شاہد ہے کہ وجود ذہنی تمام موجودات خارجیہ  
 کو محیط ہو سکتا ہے۔ غایت مافی الباب دفعتاً و اعدۃ نہ ہی علی سبیل التناوب ہی اور حلول سریانی ہو  
 تو یہ بات ممکن نہیں اس لئے چار ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ وجود ذہنی اللہ وجود خارجی میں باہم حلول  
 سریانی ممکن نہیں۔ ایک دوسرے کی حد پر تھم جاتا ہے اور ایک دوسرے کے لئے محدود بن جاتا،  
 جیسے زمین شلاً نوساً قباب کے لئے محدود ہے لہذا آگے جانے سے مانع ہے اور ظاہر ہے کہ اس میں سما کی جانب میں جس قسم کے  
 حدود ہوں گے، محیط کی جانب بھی اسی قسم کے حدود پیدا ہوں گے مثلاً ہوا پانی نور آفتاب وغیرہ  
 اجسام جو اور اجسام کو محیط ہوتے ہیں تو جیسے محاط کی جانب حدود غایت و نہایت سطح ہوتی ہے  
 محیط کی جانب بھی موقع تلاقی پر ہی سطح پیدا ہوتی ہے۔ اتنا فرق ہے کہ محاط کی حد ب میں  
 وہ سطح ہے تو محیط کے مقعر میں علیٰ ہذا القیاس سطح کو اگر محیط ہوتی ہے تو یہ سطح ہی محیط ہوتی ہے  
 اور اس کی حد محدب کی اگر خط ہے تو اس کی حد مقعری خط ہے۔ باقی خط اور نقطہ میں ہر چیز یہ بات  
 بنظر ہر متصور نہیں کیونکہ خط کے محیط ہونے کے کیا معنی علیٰ ہذا القیاس نقطہ کے لئے نقطہ کے ہونے

کی کوئی صورت نہیں مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے فقط دربارہ احاطہ حدوث حدود متشکلہ ہم کو ایک تمثیل مد نظر تھی سودہ جسم وسط کے احاطہ سے حاصل ہے بلکہ ان میں سے ایک بھی اس مطلب کی تصویر کے لئے کافی ہے خط و نقطہ اگر قابل احاطہ نہیں تو نہ بھی ہم نے یہ کب التزام کیا تھا کہ سطح کی حدائی خط اور خط کی حدائی نقطہ کا بھی احاطہ ہونا چاہیے یا اس ہم یہ کب ضرور ہے کہ ہر شئی کے لئے وہی محیط ہو جو اس سے منتشر ہو بلکہ منشاء انتزاع ہی اگر محیط انتزاعیات ہو تو کیا بعید ہے آخر خود خداوند کریم کا اور اس کے علم کا موجودات اور معلومات کی نسبت محیط ہونا ایسا نہیں کہ اس کا انکار کیا جائے حالانکہ خداوند علیم اور اس کے علم کو بہ نسبت موجودات و معلومات انتزاعی نہیں کہہ سکتے تَعَالٰی اللہ عَنْ ذٰلِكَ عَلُوًّا كَبِيْرًا بلکہ معاملہ بالکس کہنے تو بجا ہے چنانچہ تقریر وجود و حدود کے یاد کرنے سے ان شاء اللہ اس باب میں اطمینان ہو جائے گا۔ سو اگر یوں کہا جائے کہ خط کو سطح اور نقطہ کو خط محیط ہے اور وجدان و مشاہدہ کو شاہد اس کا قرار دیا جائے تو اہل حق کو ان شاء اللہ گنجائش انکار نہ ہوگی۔

خط اگر چاروں طرف سے وسط سطح میں واقع ہو تو اس کی نسبت سطح کا محیط ہونا ظاہر و باہر ہے علیٰ ہذا القیاس اگر نقطہ وسط سطح میں ہو تو اس کی نسبت بھی خط کا محیط ہونا چندان مخفی نہیں کیونکہ اگر کسی دائرہ یا کرہ کو متحرک علیٰ نقبہ تسلیم کریں تو لاجرم محیط سے لے کر نقطہ تک دوائر متوازیہ پیدا ہوں گی جن میں سے سرلیح الحرکت اور بڑا دائرہ محیط ہو گا اور سب میں بطی الحرکت اور چھوٹا وہ دائرہ ہے جو مرکز کو محیط اور اس سے متصل ہے سو یہ دائرہ لاجرم اس نقطہ مرکز کو محیط ہے اور ظاہر ہے کہ سب نقاط آپس میں برابر ہیں تو لاجرم ہر نقطہ کے گرد ایک خط مستدیر اور مدور ہو گا جو اس کو محیط ہے ہاں جو خط کہ طرف سطح پر واقع ہے اور ایسے ہی وہ نقطہ جو اس خط کی طرف پر واقع ہے جو طرف سطح ہے اس کی نسبت البتہ احاطہ سطحی اور خطی کا بافضل ہونا بظاہر شفی ہے۔ مگر بایں نظر کہ خط کا طرف سطح پر واقع ہونا کرات فلکیہ میں تو تصور ہی نہیں اگر متصور ہے تو ملکبات میں متصور ہے سو جہاں ملکبات واقع ہیں وہاں لاجرم کوئی دوسرا جسم ضرور ملاقع ہو گا اور اس کے تلاقی کے باعث یہاں سے لے کر وہاں تک سطح واحد ہو جائے گی اور خط مذکور وسط میں آ جائے گا۔ ہاں اگر کرات میں خطوط بافضل ہوتے تو بہ نسبت خط فلک الافلاک یہ گمان ہو سکتا تھا کہ یہ خط طرف سطح پر واقع ہے وسط سطح میں واقع نہیں۔ بایں ہر خطوط و نقاط کے لئے اگر کوئی ماہیت ہے تو جو ایک خطی ماہیت ہوگی وہی دوسرے خط کی ماہیت ہوگی ایسے ہی جو ایک نقطہ کی ماہیت ہے وہی دوسرے نقطہ کی ماہیت ہوگی جو ایک خط یا ایک نقطہ

کے احکام اور آثار ہوں گے وہی دوسرے کے ہوں گے۔ اس میں اگر علم بمعنی مبداء انکشاف اس پر واقع ہوگا۔ اور بوجہ مذکور اس کو محیط ہوگا تو اس پر واقع ہر کے گما اور اس کو بھی محیط ہوگا۔

الحاصل بایں نظر کہ علم بمعنی مبداء انکشاف کو اپنے تعلق میں کسی مفہوم سے انکار نہیں۔ اور علم بالفعل کے لئے لازم مبداء۔ انکشاف معنومات کو محیط ہو پھر جو حد کہ محاط کی جانب ہوگی وہی لازم ہے کہ محیط کی جانب پیدا ہو تو بالضرورت جس قسم کے حدود وجود خارجی کی جانب پیدا ہوں گے وہی مبداء انکشاف کی جانب بھی پیدا ہوں گے۔ اور جس قدر طبقات وجود خارجی کی جانب ہوں گے اسی قدر وجود ذہنی کی جانب ہوں گے۔ بالحد موجود حقیقی خارج میں وجود خارجی ہے۔ بلکہ بایں نظر کہ وجود خارجی وجود ذہنی کے مقابل ہے اور وجود ذہنی عین ذہن ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود خارجی عین وجود ہے اور سچ بچ تو ہے سوا ذہن کے یا وجود خارجی ہے یا حدود وجود محدود وجود تو امور انتزاعیہ ہیں ان کو تو عین خارج نہیں کہہ سکتے ان کے موجود خارجی ہونے میں بھی کلام ہے۔ اگر مصداق خارج ہوگا تو یہی وجود ہوگا۔ اس صورت میں حدود مذکورہ موجودہ فی الخارج ہوں گے۔ اور حدود داخل جوت حدود اور نیز وجود خارج جوت اُنی وجود محیط ان کے لئے منشاء انتزاع ہوگا مگر جیسے اشکال ہندسی میں نظر سطح داخل پر ہوتی ہے۔ سطح خارج پر نہیں ہوتی۔ مثلث و مربع اگر کہتے ہیں تو سطح داخل شکل مثلث و مربع کو کہتے ہیں۔ اگرچہ شکل مثلث و مربع سطح خارج کے ساتھ بھی قائم ہو ایسے ہی حدود وجود میں نظر وجود داخل کی طرف ہوتی ہے وجود خارج کی طرف نہیں ہوتی اگرچہ حدود مذکورہ دونوں کے ساتھ قائم ہوں۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

اور نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے۔ بایں ہمہ اگر اس کو نہ مانے تو تصادق امور متبائنہ لازم آیا کرے کیونکہ حدود مذکورہ جب عنوان خارج ٹھہریں تو دو میکل کو جب قطع نظر وجود داخل سے لیں گے تو لاجرم دونوں میکلین ایک ہی وجود کے عنوان کی عنوان ہوں گی۔ ظاہر ہے کہ اگر دو مثلث ایک لوح پر کھینچے جائیں اور پھر ان کو عنوان سطح خارج کہا جائے تو پھر سوا ان دو سطحوں کے جو جوت مثلث میں ہیں جو کچھ ہے دونوں ہی مثلثوں کا معنوں ہے اس صورت میں جس کو متبائن کہتے ہیں ان میں فقط فرق اعتباری ہوگا۔ دوسرے وجود داخل کہتے کوئی عنوان ہو ہی نہ سکے گا۔ ان اگر وجود داخل ہی بالکل کو معنوں کہا جائے تو دونوں خرابیاں لازم نہیں آئیں۔ بالحد ہی بالکل حدود میں نظر وجود داخل پر ہوتی ہے۔ حدود مذکورہ اور وجود داخل بہم ہوں گے۔ تو ان کے لئے خارج میں وجود ہوگا۔ ورنہ باعتبار معنوں خارج میں موجود نہیں ذہن میں موجود ہیں کیونکہ اس وقت وجود ذہنی داخل ہی بالکل ہوگا۔

اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہوگی کہ امور انتزاعیہ کو جمیع الوجوہ معدوم فی الخارج نہیں کہہ سکتے بلکہ

کی ضرورت نہ ہو۔

الغرض حدود باہم ایک دوسرے کے لئے متاشبی انتزاع ہیں اور ایک دوسرے کے حق میں بھی انتزاعی ہیں اور سوا حدود کے اور کوئی امر انتزاعی نہیں کیونکہ سوا حدود کے وجود ہے یا عدم سو عدم تو قابل انتزاع ہی نہیں۔ ورنہ عدم کے لئے القاف بالوجودیات لازم آئے آخر نقل اور انتزاع جو لاجرم امور وجودیہ میں سے ہیں انتزاعیات کے لئے مستلزم ہے۔ پھر عدم اگر متعلق و منتزاع ہوں تو کیوں کر ہو۔

باقی یہ حکم کہ عدم قابل حکم نہیں اور قابل انتزاع اگر عدم کے نقل پر دلالت کرتا ہے تو نقل بالکنہ پر دلالت نہیں کرتا۔ مطلق نقل پر دلالت کرتا ہے سو ہم بھی کہتے ہیں کہ حدود مذکورہ جیسے وجود کے لئے عنوان ہوتے ہیں۔ ایسے ہی عدم کے لئے بھی عنوان ہوتے ہیں۔ فقط فرق ہوتا ہے تو اتنا ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں اپنے معنوں کے ساتھ قائم تھیں اور صورت ثانیہ میں معنوں کے ساتھ قائم نہیں۔ کیونکہ معنوں اس صورت میں عدم داخل ہے اور عدم اس قابل نہیں کہ اس کے ساتھ کوئی چیز قائم ہو۔ وہ خود ہی قائم نہیں اس کے ساتھ کوئی کیا قائم ہو۔ بلکہ اس صورت میں حدود مذکورہ وجود خارج کے ساتھ ہیں اور وہی ان کے لئے منشاء انتزاع ہے باقی عدم مطلق کا تصور جیسے بالکنہ متصور نہیں ویسے ہی بوسیہ حدود مذکورہ بھی نہیں۔ بلکہ شل تصور وجود مطلق بذریعہ اضافت سلبیہ ہے اسی سلب اضافت حدود کر کے اس کا عنوان بنا لیتے ہیں اور بطور یکجا عددی اس پر عمل کر لیتے ہیں۔ چنانچہ لاتنا ہی جو اس مادہ خاص میں اطلاق کو لازم ہے خود اس بات پر مشابہ ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ تباہی ایک امر وجودی ہے کہ وجود انتزاعی ہی ہسی۔ کیونکہ حاصل اس کا وہی حدود مذکورہ میں اور ان کے لئے وجود انتزاعی حاصل ہے۔ اگرچہ خود ان کا تحقق بوجہ عدم اطراف حاصل ہو اور وجود انتزاعی تعلق علم کے لئے کافی ہے۔ اس صورت میں حاصل کلام یہ ہو گا کہ تصور عدم مقید بوسیہ حدود ہوتا ہے اور تصور عدم مطلق بوسیہ تصور عدم محدود اسی بذریعہ تصور عدم مقید ہوتا ہے علی ہذا القیاس تصور وجود مقید بوسیہ حدود ہوتا ہے اور تصور وجود مطلق بذریعہ تصور وجود محدود اسی بمعنویت تصور وجود مقید ہوتا ہے۔

غرض جیسے ابتداء علم تمام کلیات بوسیہ علم جزئیات ہوتا ہے جس کو یوں کہہ سکتے ہیں کہ علم عام بوسیہ علم خاص ہے ایسے ہی وجود مطلق اور عدم مطلق کا علم بوسیہ علم وجود مقید و عدم مقید ہوتا ہے۔ بالکل اول تصور مقید ہوتا ہے اور بوجہ تعلق علم اس کے لئے وجود ذہنی حاصل ہو جاتا ہے

جیسے وقت وجود خارجی خارج میں قائم بالوجود الداخل ہوتے ہیں وقت عدم خارجی قائم بالوجود الخارج ہوتے ہیں، اور اسی وجہ سے کہہ سکتے ہیں کہ انتزاعیات صادقہ اور مخترعات خیالیہ مثل انیاب اغوال میں فرق ہے۔ اور یہی معنی ہیں اس قول کے خارج میں بوجود منشأ موجود ہیں درحقیقہ بالوجود معدوم ہوں تو پھر اس فرق کی کوئی وجہ نہیں۔ بالحدود وجود موجب حقیقی اور معدوق خارج ہے اور حدود مذکورہ موجود بالعرض اور قطع نظر وجود داخل سے اس معنی میں حیث ہر امور انتزاعیہ ہیں۔ ہاں جیسے سطح باوجودیکہ بہ نسبت حجم ایک امر انتزاعی ہے بہ نسبت خط منشأ انتزاع ہے علیٰ ہذا القیاس خط بہ نسبت نقطہ منشأ انتزاع ہے اگرچہ فی حد ذاتہ بہ نسبت سطح امر انتزاعی ہے۔ ایسے ہی بعض حدود بعض حدود کے لئے منشأ انتزاع ہیں۔ اگرچہ فی حد ذاتہ بہ نسبت اپنے منشأ انتزاع کے امور انتزاعیہ ہوں۔ اور یہی وجہ ہے کہ جن حدود کے لئے ہماری ہیاکل منشأ انتزاع ہیں۔ ہم کو انتزاعی معلوم ہوتے ہیں اور بایں وجہ کہ ہماری نظر اپنے انتزاعیات کی طرف مصروف ہے اپنے مناشی کی طرف متوجہ نہیں۔ اپنے آپ کا انتزاعی ہونا مشہور نہیں ہوتا گو بدیل ثابہ ہو جائے اور وجہ غیر مصروف ہونے کی پہلے ظاہر ہو گئی ہے۔ اٹھنی جیسے لہ آفتاب خود اپنے اوپر اور آفتاب کے اوپر واقع نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی حرکت خارج کی طرف ہے داخل کی طرف نہیں ایسے ہی مبداء انکشاف کا وقوع خود مبداء انکشاف پر اور مخزج مبداء انکشاف پر اور مخزج مخزج پر ممکن نہیں جو اپنا مشاہدہ علیٰ باکندہ ادا اپنے مناشی کا علم باکندہ میسر آئے اور یہ نسبت کہ وہ منشأ انتزاع ہے اور یہ امر انتزاعی ہے۔ دلیل معلوم ہر اور اپنے انتزاعیات کے ساتھ جو ہم کو یہ نسبت معلوم ہوتی ہے تو اس کا باعث فقط وہی ہے کہ مبداء انکشاف کو اس طرف حرکت ہے۔

باقی یہ بات کہ اس کی نسبت کی ایک جانب خود ہم واقع ہیں اور اپنا علم باکندہ ممکن نہیں تو اس

کا جواب یہ ہے،

کہ تعقل کو منسوب کے لئے منسوب کا علم بالوجہ کافی ہے چنانچہ پہلے مرقوم ہو چکا ہے۔ اور نیز تعقل فوق و تحت و قبل و بعد سے واضح ہے کیونکہ یہ مفہومات اضافیہ ہیں اور مفہومات اضافیہ بے تعقل مضامین ایسے سمجھ میں نہیں آ سکتے۔ سو در صورت اطلاق مفہومات مذکورہ اگر ذہن جاتا ہے تو مطلق مضامین ایسے کی جانب جاتا ہے کسی نوع کی تقصیر نہیں کر سکتے اور ظاہر ہے کہ تحقق مفہومات مذکورہ کے لئے مفہوم متضاد متقابل کافی نہیں۔ بلکہ تحقق کے لئے ذات مضامین ایسے کی ضرورت ہے اور یہی ضرورت باعث توقف تعقل ہے کیونکہ علم خبر ہے اشارہ نہیں جو ضرورت علمی کے لئے ضرورت خارجی



بعد عرض اس وجود کے اگر اس کو موضوع بنائیں تو لاتناہی کو جو بمعنی اطلاق ہے بطور ایجاب عدول  
اس پر حل کریں تو لاجرم ایک صفت وجودی اگرچہ کتنے ہی ضعف کے ساتھ کیوں نہ ہو اس کے لئے  
حاصل ہو جائے گی اور اس وجہ سے عنوان تصدیق بن جائے گی۔ بالجمہ تصور عدم مطلق وعدم مقید بالعدم  
نہیں اور کیوں کہ ہر عدم کے لئے کوئی کد ہی نہیں در نہ پھر وجود ہی کی کیا قدر ہو۔ ہاں تصور بالوجہ ہے  
اتنا فرق ہے کہ بالوجہ عدم مقید اگر وجودی ہے تو بالوجہ عدم مطلق سببی ہے جس کا دباں ایجاب ہے  
اس کا یہاں سلب ہے۔ پھر یہ سلب بطور عدول اٹنی بحیثیت وجود ذہنی اس کے لئے ثابت کرتے  
ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس وجود مطلق اور وجود مقید کو خیال فرمائیے۔

اتنا فرق ہے کہ یہاں وجہ ذی الوجہ کے ساتھ قائم ہے، دباں ذی الوجہ کے ساتھ قائم  
نہیں۔ بلکہ اس وجود کے ساتھ قائم ہے جو مقارن محیط ذی الوجہ ہے۔ بہر حال عدم کا تصور  
بالوجہ ہے اور وجہ عدم البتہ وجودی ہے گو یہ فرق ہو کہ وجہ عدم مطلق بہ نسبت وجہ عدم مقید  
ضعیف الوجود ہے۔ لیکن وجہ کے وجودی ہونے سے کد کا وجودی ہونا لازم نہیں آتا، ادھر  
بالدلتہ معلوم کے عدم کے لئے کوئی کد وجودی نہیں۔

پھر اس بات سے کیا ہوتا ہے کہ علم عدم اگرچہ بطور انشراح ہو وجود عدم پر دلالت کرتا ہے  
کیونکہ علم صفت وجودی ہے اس کے لئے واسطہ فی العروض اور عروض دونوں وجودی چاہئیں۔  
اس لئے کہ معرض علم اس جگہ وجود عدم ہے جو بالیقین وجودی ہے کد نہیں جو یوں کہا جائے کہ  
بدلالت تعلق علم کد عدم کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے۔

یہ تقریر باعتبار تفاہم ہے اور اگر غور کیجئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ عدم کی جانب جیسے عدم  
وجودی ہے ویسے ہی عدم العلم ہے علم عدم نہیں جو شبہ مذکور کہیں۔ یہ جب ہوتا کہ اول وجود عدم ہوتا  
ہاں جیسے عدم وجود مشتبہ ہو کر کبھی وجود عدم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی عدم العلم مشتبہ بعلم العلم  
ہو جاتا ہے۔

مثلاً سایہ عدم الغد ہے اور بایں نظر کہ فرد ایک امر وجودی ہے تو عدم الغد کو عدم الوجود کہہ سکتے  
ہیں۔ لیکن وقت ارتقاع آفتاب و صفا ہو اگر کسی میدان مستوی میں جس میں نہ کوئی آڑ ہو نہ پہاڑ  
نہ درخت ہو نہ بھاڑ کوئی شخص تنہا جائے اور اپنے سایہ کی طرف نظر دوڑائے تو ایسے وقت  
میں میدان میں اس کا سایہ جو عدلی ہے وجودی معلوم ہوتا ہے اور دھوپ جو وجودی ہے  
عدلی خاص کر وقت حرکت کہ اس وقت دم غلط کار نظر حقیقت میں کی ایسی نظر بندی کرتا ہے

کہ دھوپ کی طرف وجودی ہونے کا احتمال بھی نہیں جاتا سایہ ہی کو وجودی سمجھ لیتے ہیں۔

اب دیکھتے یہاں عدم الوجود بمنزلہ وجود عدم ہے ایسے ہی علم کو سمجھئے۔ اعنی دھوپ کی جانب علم ہے اور سایہ کی جانب عدم العلم، مگر بادی النظر میں دیکھئے تو دھوپ کی جانب عدم العلم اور سایہ کی طرف علم عدم معلوم ہوتا ہے۔ سو جس کو علم عدم بطور انتزاع سمجھتے ہیں وہ حقیقت میں عدم العلم اور عدم انتزاع ہے۔ مگر وجہ اشتباہ برعکس معلوم ہوتا ہے اور جب علم ہی نہیں تو پھر یہ اعتراض بھی وارد نہیں ہو سکتا کہ علم عدم اس کے تحقق اور قابلیت انتزاع پر دلالت کرتا ہے۔ بہر حال عدم کے لئے کسی درجہ کا تحقق ہی نہیں جو قابل انتزاع ہو اور ہو تو کیوں کر ہو۔ اجتماع التفیضین اور اجتماع الضدین اور اتصاف الضد بالضد اگر ممکن ہو تو عدم کے لئے بھی وجود ہو۔

العرض عدم تو وجہ مذکورہ قابل انتزاع نہیں اور قابل انتزاع ہو تو پھر منشاء انتزاع کون ہوگا امیر انتزاعیہ کا بذات خود معدوم ہونا اور بوجود منشاء انتزاع موجود ہونا کئی بار معلوم ہو چکا ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی ہے۔ پھر وجود بھی بذات خود معدوم ہوگا تو وہ موجود ہی کون ہوگا معہذا وجود کے لئے بھی کوئی منشاء انتزاع ہو تو تقدم الیہ علی الغیہ لازم آئے۔ کیونکہ امیر انتزاعیہ کا وجود مناشی انتزاع کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اور موقوف علیہ کا وجود موقوف کے وجود سے پہلے ہونا چاہیئے۔ اس لئے منشاء انتزاع وجود، وجود سے پہلے موجود ہوگا اور اس کے لئے وجود وجود سے پہلے حاصل ہوگا۔

العرض وجود بھی قابل انتزاع نہیں۔ پھر جب عدم اور وجود دونوں قابل انتزاع نہیں تو بجز حدود و فاصلہ کے تیسرا اد کوئی نہیں جس کو قابل انتزاع کہیئے۔ لاجرم مصداق انتزاعیات سوا حدود مذکورہ کے اور کوئی ہوگا۔ چنانچہ معنی انتزاع خود اس کی طرف کھینچتے ہیں کیونکہ نزاع و انتزاع کسی چیز کے کسی ایک چیز میں سے یا دو چار چیزوں میں سے نکال لینے کو اور کھینچ لینے کو کہتے ہیں۔ سو قبل حدود و حدود نہ وجود کی طرف کا منظوف ہے اور نہ کسی حد کا محدود ہے اور نہ عدم ہے ہاں حدود مذکورہ بین الوجودین واقع ہوتے ہیں۔ جس سے ان کا وقوع بین الوجود الخاص والعدم الخاص لازم آتا ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے۔

القصہ بجز حدود مذکورہ امر انتزاعی اد کوئی نہیں ہوتا وہ انتزاعی ہیں اور وجود منشاء انتزاع اول معنی سب میں اول جو انتزاع ہے تو حد وجود کا انتزاع ہے۔ پھر حد وجود کی حد کا انتزاع ہے۔ غایت مافی الباب اور نہایت کاریہ ہوگا کہ ایک حد باوجود اپنے انتزاعی ہونے کے

دوسری حد کے لئے منشاء انتزاع ہو اور غور سے دیکھئے تو سب جگہ منشاء انتزاع وجود ہی ہوتا ہے۔ اہل بوجہ فرق مراتب فرق قوت وضعف ہوتا ہے۔ اب آگے اپنا فہم رہا مطابق کر کے دیکھ لیں۔ ہمارا یہ کام نہیں کہ تفصیل وار ہر ہر امر انتزاعی پر مفہوم حد فاصل کو مطابق کر کے دکھلائیں یا یہ ایک اشارہ اجمالی کہ وہ تصریح تفصیلی سے اہل فہم کے نزدیک زیادہ ہے۔ ہم ہی کیئے جاتے ہیں۔

ارباب فہم پر مخفی نہیں کہ حدود فاصلہ مذکورہ امور اضافیہ اور مفہومات نسبیہ ہو کر تے ہیں کیونکہ مفہوم حیولت میں اشیائیں ان کے مفہوم میں داخل ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حیولت کا تغیر ان دوازل کے تغیر پر موقوف ہے۔ سو یہی اضافت میں ہوتا ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب کسی امر انتزاعی کے مدہونے میں تامل نہ ہے گا۔ کیونکہ ایسا کوئی انتزاعی نہ ہو گا۔ جس میں مضمون اضافت نہ ہو یا ہو تو مخفی ہو۔ جب اس قیل تال سے فراغت پائی تو اب اصل مطلب کی سوچی !

آپ کو یاد ہو گا جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ کسی شئی کا کسی شئی سے اقرب من نفعہ ہونا ملزم لازم ذات اور منشاء انتزاع میں منحصر ہے۔ ملزم لازم ذات کی نسبت اقرب من نفس اللازم ہے اور منشاء انتزاع انتزاعیات کی نسبت اقرب من نفس الانتراعیات ہے۔ سو بحمد اللہ ملزم کا بہ نسبت لازم ذات تو اقرب ہونا ہم راضی کر چکے۔ رہا منشاء انتزاع سو اس کے اقرب ہونے کے اثبات مبادی ثابت کر چکے ہیں نتیجہ نکال کر دکھلا دینے کی دیر ہے۔ سو سنیئے !

حدود کا بغیر وجود موجود ہونا تو ظاہر ہے یہ ممکن نہیں کہ حدود موجود ہوں اور وجود اعنی منشاء انتزاع کی حاجت نہ ہو۔ بلکہ حدود کا وجود ہی نہیں۔ اگر ہے تو وجود ہی موجود ہے۔ اور جب یہ صورت ہے تو علم حدود بے علم وجود محدود متصور نہیں۔ جیسے علم لازم بے علم ملزم متصور نہ تھا۔ بلکہ علم ملزم کا علم لازم سے اولیٰ ہونا ضرور تھا ایسے ہی علم انتزاعیات سے علم مناشی انتزاع کا سابق ہونا ضرور ہے۔ اور وجہ وہی ہے کہ افتقار ذاتی لازم ذات انتزاعیات ہے۔ خارج و ذہن میں یکساں رہے گا یہ ممکن نہیں کہ ذہن میں اگر متبدل باستفاد ہو جائے ورنہ لازم ذات نہ ہو گا۔ اور مثل ذہن خارج میں بھی انفکاک ممکن ہو گا۔

سو اس کا حاصل یہ کہ اس کے اور کیا ہے کہ حدود کو اپنے تحقق خارجی میں وجود کی ضرورت نہیں کیونکہ منشاء انتزاع حدود سو وجود کے اور کوئی نہیں، حدود وجود باہم ایک دوسرے کے لئے

منشاء انتزاع ہوتے ہیں تو بہر جہت وجود ہوتے ہیں۔ اتنا فرق ہے کہ ان کا وجود بہ نسبت ذہور مطلق ضعیف ہو۔ سو یہ بات برسرِ چشم ہے کہ دے گا کہ حدود متوسط کا وجود ہم سنگ مطلق وجود یعنی منشاء انتزاعِ اول ہے انتزاعیات کو جو وجود حاصل ہوتا ہے تو بالذات نہیں ہوتا۔ بہ فیصل منشاء انتزاع ہوتا ہے۔ پھر دونوں کیوں کہ برابر ہوں گے، ایک قوی ہوگا دوسرا ضعیف ہوگا۔ بالجمہ وجود حدود متوسط وہ عطاء وجود مطلق ہے۔ اس صورت میں منشاء انتزاع بجز وجود اور کوئی نہ ہوگا۔ نہایت کار بعض مراتب میں وجود کے لئے پیرایہ حدود ہوا و جب وجود علی میں بھی مثل وجود خارجی منشاء انتزاع امر انتزاعی سے سابق اور مقدم ہوا تو اگر خود امر انتزاعی کو بھی اپنا علم ہوگا تو بعد علم منشاء انتزاع ہوگا، اور اس صورت میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ امر انتزاعی بھی اگر اپنے ڈھونڈنے کو نکلے تو اپنا پتہ و نشان پیچھے ملتا ہے۔ پہلے منشاء انتزاع نظر پڑتا ہے سو یہ مضمون لیکن وہ مطلب ہے جو اس عبارت سے لگتا ہے۔

المنشاء للانتزاع اقرب الی الامور الانتزاعیة من انفسها  
اور بجائے لفظ اقرب کے اگر لفظ اولی رکھیں جو یک معنی مراد اقرب ہے تو پھر  
صورت عبارت بوجہ تبدل صلیہ ہو جائے گی۔

المنشاء للانتزاع اولی بالامور الانتزاعیة من انفسها  
رہی یہ بات کہ نسبت اولیت تغائر کو مقتضی ہے اور امر انتزاعی اپنا مغائر ذات نہیں سو  
اس کا وہی جواب ہے جو دربارہ اثبات تغائر لازم من نفس اللازم کام آیا ہے۔ اسی جیسے تین  
اعتبار دہاں ہو سکتے ہیں ویسے ہی تین اعتبار یہاں بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ جیسے دہاں لازم کو  
من حیث ہو لے کر مغائر لازم من حیث القیام بالملازم کہہ سکتے تھے۔ ایسے ہی یہاں بھی  
امور انتزاعیہ کو من حیث ہو لے کر مغائر امور انتزاعیہ من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں۔  
اور جیسے دہاں لازم کو بحیثیت وجود ذہنی مغائر لازم من حیث الوجود خارجی کہہ سکتے تھے، یہاں بھی امور  
انتزاعیہ بحیثیت وجود ذہنی کو مغائر امور انتزاعیہ من حیث الوجود خارجی کہہ سکتے ہیں اور جیسے دہاں لازم  
من حیث الوقوع علی المورد من کو مغائر لازم من حیث القیام بالملازم کہہ سکتے تھے۔ ایسے ہی یہاں بھی  
امور انتزاعیہ اعمی حدود مذکورہ کو من حیث القیام بالوجود خارجی منہما مغائر امور انتزاعیہ من حیث  
القیام بالوجود الداخل فیہا اعمی من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں اور یہ احتمال ادبہ اعتبار سارے  
حدود میں جاری ہے۔ کیونکہ وجود مطلق کے لئے تو کوئی حد ہی نہیں۔ چنانچہ اوپر واضح ہو چکا ہے۔ اسی

صورت میں جو حد پیدا ہوگی بین الوجودین پیدا ہوگی۔ اور اگر بالفرض وجود مطلق کے لئے کوئی حد ہے تو وہ حد بین الوجود المطلق والعدم المطلق ہوگی!

الغرض یہ تینوں اعتبار بہ نسبت جمیع حدود مذکورہ متصور ہیں۔ مگر لازم بحیثیت عروض عروض حد فاصل بین الازام والمعرض کو مستلزم ہے۔ اس صورت میں حد فاصل بین الازام والمعرض کے لئے لازم منشاء انتزاع ہوگا اور جو نسبت کہ لازم کو ملزوم کے ساتھ تھی وہی نسبت حد فاصل کو لازم کے ساتھ ہوگی معنی جیسے ملزوم اولیٰ باللازم من نفس اللازم تھا ایسے ہی لازم اولیٰ بالحد الفاصل ہوگا۔ مگر جیسے عروض لازم کو یہ لازم ہے کہ ایک حد فاصل پیدا ہو ایسے ہی جہاں حد فاصل ہوگی وہ بین الازام والمعرض ہی ہوگی!

وجہ اس کی یہ ہے کہ بین الشیئین بھی حدوث حدود فاصلہ ممیزہ بعد اقران جب ہی متصور ہے کہ دونوں مختلف النوع ہوں۔ ورنہ بعد اقران اشیاء واحد ہوجائیں گے۔ پانی کو دیکھئے کہ اس کو اگر پانی ہی کے ساتھ ملائیے تو مجموعہ ایک شئی واحد متکمل ہو جائے گا۔ جب دو چیزوں کا یہ حال ہے کہ بعد اقران بقاہ تمیز کے لئے اختلاف نوعی کا ہونا ضرور ہے تو ایک شئی واحد میں جس میں اب تک بجز وحدت کے کثیر کا نام بھی نہیں۔ حدوث تمیز اور حدود فاصلہ کا ظہور کیوں کر متصور ہے۔ باقی اختلاف نوعی کس بات پر متفرع ہے اور اس کے حدوث کے کیا سامان ہیں۔ اس مقام میں ہم کو بیان کرنا ضرور نہیں۔ ہاں اگر اختلاف نوعی کا عالم میں کوئی منکر ہوتا اور کوئی شخص یہ کہہ سکتا کہ موجودات عالم میں سب ایک نوع کے افراد ہیں تو اس وقت اس کے اثبات کی طرف متوجہ ہونا قرین عقل تھا۔ اور در صورتیکہ موجودات عالم میں اختلاف نوعی کے ہونے پر بوجہ ہدایت تمام افراد بشر کو اتفاق ہے تو پھر اس تطویل لا طائل سے بجز بے ہودہ سرائی کے کیا حاصل۔ ہاں ایک احتمال باقی ہے کہ حصص وجود میں تمیز اور حدوث حدود کے لئے اقران ہی کی کیا ضرورت ہے۔ جو خواہ مخواہ اختلاف نوعی کے قائل ہونے کی نسبت آئے یہ بھی تو ممکن ہے کہ باہم افراز ہوا اور بوجہ تفرق ایک دوسرے سے تمیز ہر سواں کا جواب یہ ہے کہ تفرق و اتصال کے لئے امتیاز ظرفی کا ہونا ضرور ہے تاکہ معصم تفرق و اتصال ہو سکے کیونکہ اتصال بعد التفرق اور تفرق بعد الاتصال ایک حرکت ہے اور ہر حرکت کے لئے ایک مسافت ضرور ہے اور تفرق و اتصال ازلیٰ ہیں تو تفرق کے ساتھ اتصال اور اتصال کے ساتھ تفرق ممکن ہے اور جب یہ ممکن ہے تو پھر وہی وجود مسافت ضرور ہوگا اور محال ہے تو تفرق و اتصال میں تقابل نہ رہے گا، تقابل تضاد کہئے یا تقابل عدم و تک

کیونکہ ان دونوں تقابلوں میں متقابلین میں سے جہاں ایک ہو گا وہاں دوسرے کا ممکن ہونا ضرور ہو گا۔

مگر تقابل کا اثر انکار ہو ہی نہیں سکتا ورنہ انکار بدیہی لازم آئے گا۔ سو چار ناچار وجود متقابل کا قائل ہونا پڑے گا چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر نہیں تو پھر کوئی مفہوم ظاہر نہیں اور ظاہر ہے کہ ظرف محیط مظروف ہوا کرتا ہے سو وجود کے لئے اگر ظرف قرار دیا ہے تو احتیاج معکوس اور تقدم الشیء علی نفسه لازم آئے گی۔ اسی تمام موجودات تحقق میں وجود کے محتاج ہیں۔ یہاں وجود منجملہ موجودات ظرف کا محتاج ہو گا۔

اور وجہ اس کی پہلے ظاہر ہو چکی اسی ظرف تحقق حقیقت میں معرض ہوتا ہے۔ اور معرض مثل واسطہ فی العرض و وقوع مبادی حوادث میں سے ہے۔ اس لئے کہ حسب قرار داد سابق ہر حادثہ کو بوجہ حدوث اپنے حدوث میں تین چیزوں کی ضرورت ہے۔

ایک واسطہ فی العرض، دوسرا وقوع، تیسرا معرض، اور مبادی باقیہ تمامات امور ثلثہ مذکورہ میں سے ہوتی ہیں اور جو حادثہ ہی نہیں ان کو ان چیزوں کی ضرورت ہی نہیں۔ سو وجود اگر حادثہ ہوا اور اس کو بھی اپنے تحقق میں امور ثلثہ کی ضرورت ہوئی تو پھر معلوم نہیں قدیم کون ہو گا اور استغناء کس کی صفت ہو گی۔

بالجملہ انفرج کے لئے ضرور ہے کہ کوئی ظرف وجود کو محیط ہوا اور وجود سے تحقق میں سابق ہو۔ سو اس میں احتیاج معکوس اور تقدم الشیء علی نفسه لازم آئے گی۔ اس لئے تفرق و اتصال کے درجہ وجود مطلق میں گنجائش ہی نہیں اس لئے حدوث حدود کے لئے جو بالیقین شہود اور مسلم کا قرائن ہے اختلاف نوعی کی ضرورت اور اقتران کی حاجت ہے اور جب دو مختلف النوع میں بعد اقتران حدود فاصلہ حادث ہوں گے تو لاجرم وہ دونوں باہم فاعل و منفعل ہوں گے اور منفعل کی جانب کسی صفت کا عرض ہو گا جو فاعل کی جانب سے اس پر عارض ہو گی اور یہی ہمارا مطلب تھا توضیح اس مطلب کی مناسب وقت دیکھ کر یہ معرض ہے۔

کہ معرضات سابقہ میں یہ بات معترب ہی واضح ہو چکی ہے کہ لوازم ذات مضامین حقیقی اور ملزومات مضامین حقیقی ہوا کرتے ہیں۔ اسی مابین کہ لازم ذات و مفہوم ملزوم تقابل تضائفت ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ وجود و عدم دونوں حقائق اضافیہ میں سے نہیں۔ دوسرے یہ۔ دونوں اگر کسی کے لوازم ذات میں سے ہوں تو لاجرم ان کا ملزوم ان سے پہلے تحقق ہو گا اور وجود و عدم کا

تحقق اس کے تحقق پر موقوف ہو گا۔ سو یہ دونوں باتیں بہ نسبت وجود متصور ہو سکیں نہ بہ نسبت عدم وجود کا حال تو ظاہر ہے کہ وہی تحقق میں سب سے اول ہے اور سب حقائق کا تحقق اس کے تحقق کی فرع ہے ہاں کوئی دیوانہ اس کو نہ مانے تو نہ مانے۔

باقی رہا عدم نہ اس کے لئے تحقق نہ اس کا تحقق کسی پر موقوف جو لزوم یا سوا اس کے اور مفہوتا ایسا یہ کی گنجائش ہو یا عدم لزوم اور سوا اس کے اور اعدام کا ہونا اگر کہتے تو بجا ہے کیونکہ جب ذات ہی کا تحقق نہیں تو اوصاف کا تحقق کہاں، اس لئے چار ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ مصداق لازم ذات حدود حائلہ میں جن کو بارہا ہم نے بنام حدود فاصلہ اور یہاں کل تعبیر کیا ہے کیونکہ ماوراء حدود عدم میں تو یہ حدود ہیں۔ پھر اس پر تضائف بھی موجود توقف تحقق بھی متحقق غار جاؤ نہ لزوم بھی مسلم۔ عزم وہ کون کی بات ہے جو لزوم ذات میں ہوتی ہے اور ان میں نہیں ایک شبہ ہو تو حلول سریانی کے ہونے میں شبہ ہو سوا اس کا جواب یہ ہے کہ

کہ واقعی بادی النظر میں مابین لزوم و لازم ذات حلول سریانی معلوم ہوتا ہے مگر دیدہ حق میں ہو تو معلوم ہو کہ جہاں حلول سریانی مابین لازم ذات و لزوم ہے وہ مابین کنہ الامام و عنوان اللزوم ہے۔ بین کنہ الامام و اللزوم نہیں۔ شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ

کہ جہات وجودیہ سب وجود مطلق کی طرف راجع ہیں۔ ورنہ سب یا بعض عدم کی طرف راجع ہوں کیونکہ بعد وجود بجز عدم اور کیا ہے مگر چونکہ لازم میں ایک جہت خاص ملحوظ ہوتی ہے۔ بلکہ خود ایک جہت خاص ہوتا ہے تو مصداق لزوم بھی وجود خاص ہو گا۔ مگر چونکہ تخصیص وجودیات بے کوئی عدم ممکن نہیں تو حاصل وجود خاص کے لزوم ہونے کا یہ ہوا کہ مصداق لزوم وجود من حیث ہو ہے۔ بشرطیکہ عدم خاص لاحق اعمی لائق عدم خاص واسطہ فی الثبوت لزوم یہاں خاص ہوا اور واسطہ فی العرض فقط وہ مرتبہ من حیث ہو ہو ورنہ وجود مطلق کا مرجع جہات وجودیہ ہونا غلط ہو جائے گا۔

اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ مرتبہ واسطہ فی العرض وہ میں مرتبہ لزوم ہے۔ اتنا فرق ہے کہ تصبیہ لازم و لزوم میں نسبت واقعہ بین الامام و اللزوم پر نظر ہوتی ہے اور تصبیہ واسطہ فی العرض میں نسبت واقعہ بین الامام و اللزوم پر بھی لحاظ ہوتا ہے یا نقطہ ہی نسبت ملحوظ ہوتی ہے بالجلہ جو چیز بہ نسبت معروض کے عارض ہے بہ نسبت واسطہ فی العرض کے لازم ذات ہے پھر جب واسطہ فی العرض نفس وجود ہو تو لزوم بھی وہی ہو گا اور ظاہر ہے کہ حدود وجود میں حلول سریانی ممکن ہے

دور پھر مدد کا حدود پہنچا ہی غلط ہوگا۔ مثلاً سطح مدد کو خط مستدیر لازم ہے۔ سو اس خط مستدیر کو اپنے ملزوم کے ساتھ جو ایک سطح خاص ہے حلول طریقی ہے اور اس خط مستدیر کو من حیث ہو اعتبار کریں یا باعتبار قیام بالسطح الداخل میں تو اسی خط کے ساتھ جب باعتبار قیام بالسطح الخارج لیں حلول سریانی ہے سو پہلے اعتبار سے لازم ہے اور دوسرے اعتبار سے عنوان ملزوم اند معنوں مع عنوان ملزوم ٹھہرائیں تو اعتبار اول لازم ماہیت ہوگا اور علاقہ ملزوم ظاہر ہوگا۔ ورنہ فقط معنوں کو لیجئے تو لازم وجود یا عرض مفارقت اور تیسرے اعتبار سے عارض اور یہ فرق ہر چند اعتبار ہے مگر قابل اعتبار ہے اس لئے کہ اعتبارات ثلاثہ سے احکام متفاوتہ پیدا ہوتے ہیں یہ حکم کہ سوا مرکز نقطہ داخلہ دائرہ سے جتنے خط محیط تک خارج ہوں گے ان سب میں بڑا دائرہ وہ ہے جو مرکز پر ہو کر جائے اور سب میں چھوٹا وہ ہے جو اس کا متم ہو اور سوا ان کے جو بڑے خط کے قریب ہو وہ اس سے بڑا ہوگا جو بڑے سے دور اور چھوٹے کے قریب ہوگا یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الداخل ہے اور یہ حکم کہ نقطہ خارج از دائرہ سے اگر محیط دائرہ تک خطوط متعدد کھینچے جائیں تو پھر سب میں چھوٹا وہ ہے جو مرکز کی سمت میں ہو اور سب میں بڑا وہ ہے جو دائرہ کو محاس ہو اور جو بڑے خط سے قریب اور چھوٹے سے بعید ہو۔ بہ نسبت اس خط کے جو چھوٹے سے قریب اور بڑے سے بعید ہوگا بڑا ہوگا۔ یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الخارج ہے اور باعتبار من حیث ہو ان دونوں حکموں میں سے ایک بھی نہیں چنانچہ ظاہر ہے۔

عرض اختلاف احکام سے ثابت ہے کہ فرق اعتبارات ثلاثہ قابل اعتبار ہے۔ سو یہ تینوں مراتب باہم متداخل ہیں اور ایک دوسرے میں بطور سریان حلول کئے ہوئے ہیں۔ بہر حال عنوان ملزوم اور کہ لازم میں حلول سریانی ہوتا ہے۔ غایت مافی الباب تسیم حلول سریانی سے بطلان فرق حقیقی اور تحقق فرق اعتباری لازم آئے۔ مگر کوئی ایسا لازم ماہیت بتلائے تو یہی جس میں یہ بات نہ ہو کہ عنوان ملزوم میں اور لازم کی کد میں فرق حقیقی ہو فرق اعتباری نہ ہو۔

یہی یہ بات کہ زوج ہونا اربعہ کو لازم ہے اور پھر لازم بھی کیسا لازم ماہیت بایں ہمہ اربعہ سے عام مطلق ہے اور یہ عموم تغافل حقیقی پر دلالت کرتا ہے۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ

کہ مثال مذکور میں تسامح ہے۔ اس مثال میں لزوم اصطلاحی نہیں لزوم لغوی ہے اور ہماری عرض لازم سے وہ چیز ہے کہ وصف خارج از ماہیت ہو داخل ماہیت نہ ہو یوں جس فصل کو باعتبار ضرورت ذاتی جو مقتضائے جزئیت و کلیت ہے اگر لازم کہیں تو فائدہ مذکورہ پر



اعتراض نہیں ہو سکتا۔ واقعی یہ ہے کہ زوج و فرد و نوع ہیں اور اربعہ خمسہ وغیرہ اس کے افراد ہیں۔ زوجیت مفہوم اربع سے کوئی چیز خارج نہیں اور کیوں کر ہو۔ ابتداء رسالہ میں تسادی ملزم و لازم ذات ثابت ہو چکی ہے۔ پھر یہ عموم اور وہ ضرورت بجز اس کے مقصور نہیں کہ زوج کو نوع کہیے اور اربع کو فرد اور اربعہ خمسہ میں گننا نسل نوعیت ہے تو زوج و فرد کو جنس کہیے اور یہ بھی نہ ہی احتمال جوئیت میں تو کچھ کلام ہی نہیں۔ پھر قبل ابطال احتمال مذکور اعتراض کے کیا معنی بلکہ جب بشہادت برہانی تسادی لازم ذات و ملزم اور نیز تحقیق حلول طریقی ہیں کہ الام لازم و کہ الملزم ثابت ہو جائے تو پھر ایک مثال کے بھروسہ جس کی صحت پر کوئی دلیل اب تک قائم نہیں۔ معارضہ کرنا اسی کا کام ہے۔ جس کو انصاف سے کام نہ ہو بلکہ ایسے میں تو اعتقاد بطلان مثال لازم ہے۔

ہم کہتے ہیں جیسے گھڑی کے دسید اگر کوئی مہندس غروب کی خبر دے اور اسی وقت کوئی کو دن جاہل لب بام گھڑا ہو کر نظر کرے تو آفتاب نظر آئے اس وقت یہ شخص اپنے آنکھوں کی دیکھی مانے گا، یا گھڑی داسے کی بات کو بیچ جائے گا۔ جیسے یہاں گھڑی کی بات مشاہدہ کے آگے کوئی نہیں سنتا بلکہ بشہادت مشاہدہ گھڑی ہی کو غلط کہتے ہیں اگرچہ صاحب نظر جاہل ہے۔ اور گھڑی والا عالم مشاہدہ میں علم و فہم کی ضرورت نہیں اور گھڑی سے وقت پہنچانے میں علم و فہم درکار ہے وہاں تو بدرجہ اولیٰ تغلیط۔

مثال مشہور ضرور ہے کیونکہ یہاں گھڑی ایک دلیل تو تھی قوی نہیں ضعیف ہی تھی، مشاہدہ کے مقابلہ کی نہ تھی تو بالکل لغوی نہ تھی وہاں تو کوئی دلیل بھی نہیں، ضعیف نہ قوی اور اگر ہے تو یہ مصاحبت ذہنی و خارجی جو نوع و جنس میں بھی متصور ہے عرض لازم و ملزم ہی پر موقوف نہیں۔

الحاصل کہ لازم اور وجہ ملزم حقیقی کہ لازم اور وجہ ملزم حقیقی میں البتہ حلول سریا ہوتا ہے۔ مگر کہ لازم اور کہ ملزم میں حلول سریا مقصور نہیں کیونکہ مفاد حلول سریا ہی اگر خود و انصاف سے دیکھے تو وہی فرق اعتباری ہے جو در صورت حلول ہیا کل متصور ہے اور در صورت حلول وجود ہیا کل ممکن نہیں۔ درجہ اس کی مطلوب ہے تو سیکھتے:

کہ حال وصل دونوں اگر اقسام ہیا کل بلکہ ایک درجہ کے ہیا کل میں سے ہوں۔ جیسے فرض کرو، دونوں سلی ہوں یا دونوں غلطی تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک دوسرے کے لئے حد و طرف

ہو یا نہ ہو اگر حد و طرت ہوں گے تو ظاہر ہے کہ حلول طریائی ہو گا ورنہ پھر حد و طرت کہنا غلط اور اگر حد و طرت نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔

یا دونوں کا وجود جدا جدا ہے یا ایک ہی وجود، اگر جدا جدا ہے تو ایک دوسرے سے مستثنیٰ ہو گا۔ پھر بایں ہمہ حلول سریائی ہو تو اول تو یہ استغناء مُبدل باحتیاج ہو جائے گا۔ کیونکہ حلول کے لئے احتیاج ضرور ہے۔ دوسرے اجتماع الشئین لازم آئے گا اور چیز کی کوئی صورت باقی نہ رہے گی، نہ خارجاً نہ ذمناً اگر وجود واحد ہے تو پھر فرق بجز اختلاف اعتبار متصور نہیں۔ مگر اس فرق اعتباری کو سوا حدود حلول کوئی نہیں کہتا۔

باقی رہا سواد و بیاض کا بعض اجسام میں ایسی طرح حلول کرنا کہ جہاں سے کاٹنے دہاں سپیدی یا سیاہی موجود ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ حلول سریائی ہے۔ حالانکہ سپیدی و سیاہی اور جسم میں قسم فرق تحقیقی ہے تو اس کا جواب ازل تو یہی ہے کہ یہی بات سطح میں بھی موجود ہے۔ سطح کو جہاں سے کاٹتے دہاں سطح موجود ہے پھر سطح ہی نے کیا تصور کیا ہے کہ باوجود تساوی سواد و بیاض حلول سریائی نصیب نہیں۔

دوسرے سواد و بیاض وغیرہ الوان ایک سطح جسم خاص کا نام ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ایک جسم سے ایک ہی طرح کے سطوح پیدا ہوں گے۔ باقی شعبہ جسم میں تصور کون ایسا ہی سمجھیے۔ جیسا تصور سطح وہ اگر بالفعل ہے تو یہ بھی بالفعل ہے اور وہ بالقوہ تو یہ بھی بالقوہ ہے۔ سواگر اور صاحب سطوح بالفعل کے قائل داخل شعبہ جسم میں ہو جائیں گے تو ہم بھی کون بالفعل کے داخل جسم میں قائل ہو جائیں گے۔ بالجلد حلول سریائی اگر متصور ہے تو اطراف و حدود میں متصور ہے۔ اس صورت میں لازم مابہت کو حال فی الملزوم بالحلول السریائی کہنا جب ہی مناسب ہے کہ حال فی الوجہ الملزوم مراد لیں یا دونوں ایک درجہ کی ہیکل تجویز کریں۔

سو یہ بات کہ دونوں ایک درجہ کے ہیکل وحدہ ہوں جب ہی متصور ہے کہ لازم ذات صفات الی الملزوم بتقابل التقالیف نہ ہو اور اس کا حال ابھی معلوم ہو چکا کہ ہے یا نہیں لازم یہی ہو گا کہ حلول سریائی اگر ہو تو کنہ لازم اور وجہ ملزوم میں ہو جس میں اگر فرق ہے تو فرق اعتباری ہے چنانچہ اشلہ مذکورہ سے واضح ہے۔ مگر اس میں کچھ شک نہیں کہ کنہ لازم اور کنہ ملزوم میں حلول سریائی نہیں ہے تو حلول طریائی ہے۔ اس صورت میں خواہ مخواہ لازم بہ نسبت ملزوم ایک امر انتزاعی اور حد لاحق ہو گا، اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بہت دیر سے کمون خاطر تھا کہ اس کو ظاہر کیجیے۔

الحاصل : خوائے تقریر مذکورہ سے بایں وجہ کہ لازم کو جدا لیا اور امر انتراعیہ کو جدا - یہ معلوم ہوتا تھا کہ یہ دونوں حقیقت میں مختلف ہیں۔ مگر ہم نے بایں مجبوری کہ مہزور لازم کا امر انتراعی ہونا یا امر انتراعی کا لازم منشاء انتزاع ہونا محل تامل ہے ایک کو ایک میں داخل کر کے اگر گفتگو کیجئے تو حکم بے جا اور دعویٰ بے دلیل سمجھا جائے گا۔ اولویت ملزم بہ نسبت لازم ذات جدی ثابت کی اور اولویت منشاء انتزاع بہ نسبت صفت انتزاعی جدی، ورنہ حق پوچھیئے تو یہ دونوں مثل معنی مفہوم و مدلول وغیرہ مصداق میں واحد اور مفہوم میں متغایر ہیں۔ بحیثیت اتصال باہمی لازم و ملزوم کہلاتے ہیں اور بحیثیت انتزاع عقل انتزاعی اور یہ بھی نہیں۔ تو اس سے تو کم بھی نہیں کہ لازم خالص اور امر انتراعی عام ہو۔

یہ شبہ کہ اگر حقیقت الامر یوں ہے تو صفات انضمامیہ کے لئے کوئی ٹھکانا ہی نہیں بلکہ مثل مفہوم عنقا ایک مفہوم بے مصداق ہوں گی، حالانکہ صفات میں اول درجہ کی صفات صفات انضمامیہ ہی ہوتی ہیں۔ سو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ ہمارا قصور نہیں دلیل کامل کے آگے عقل بہانہ کش کی بھی نہیں چلتی بایں ہمہ جواب ہی کی تمنا ہے تو لیجئے :

جیسے مصدر مبنی للفاعل صفت فاعل ہوتا ہے ایسے ہی مصدر مبنی للمفعول صفت مفعول ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ہر صفت کو اپنے موصوف کے ساتھ ایک نسبت ہوتی ہے مگر وہ مصدر جو بین الفاعل والمفعول ہوا یعنی متعدی ہو خود ایک نسبت ہوتا ہے تو یہ معنی ہوئے کہ نسبت حائلہ بین المستبیین کو دونوں مستبیین کے ساتھ ایک نسبت علیحدہ ہے مگر ظاہر ہے کہ جب نسبت اصلہ بالقصد ملحوظ ہوگی تو دونوں برابر کی نسبتوں کی طرف توجہ اجمالی ہوگی، اور جب دونوں پہلو کی نسبتوں میں سے کسی ایک طرف توجہ بالقصد ہوگی تو پھر نسبت اصلہ کی طرف تو بایں وجہ کہ اس صفت میں وہ اعلیٰ مستبیین میں سے ہے توجہ باقی بھی رہے گی پر بہ نسبت ثالثہ بالکل نظر سے ساقط ہو جائے گی اور یوں خیال آجائے تو وہ کچھ نسبت مقصودہ کے تصدق کا شرہ نہیں۔ منقولہ حدیث النفس سمجھئے اب بیٹھے :

کہ نسبت حائلہ بین الفاعل والمفعول جب من حیث انہ نسبتہ ملحوظ ہوگی۔ تو بمجملہ انتزاعیات ہوگی، اور جب من حیث انہ نسبتہ ہوگی تو بمجملہ انضمامیات ہوگی اور وجہ فرق تسمیہ بھی اس صورت میں ظاہر ہو جائے گی۔ عزم حیثیت صدور و وقوع سے ساری نسبتیں انضمامی ہیں، اور من حیث انضمامیہ اول نسبتہ انتزاعی ہیں، اور چونکہ حدود مذکورہ مہنومات تسمیہ ہیں تو یہ تینوں اعتبار ان ہیں

برابر جاری ہو جائیں گے۔ اور شبہ مذکور معاملاً ہو جائے گا۔ مگر چونکہ انتزاع کے لئے اول علم متنبین  
فراہمی ضرور ہے بطور احساس ہو یا نقل ہو۔ اس کے بعد کہیں انتزاع ہو ورنہ پھر انتزاع کے کیا  
معنی۔ تو جس منتب کا اول احساس یا نقل ہو گا تو بذریعہ حدود وہی ہو گا کیونکہ وجود و عدم قابل  
احاطہ وجود ذہنی نہیں پہنچتا سابقاً معروضی و مبرہن ہو چکا ہے۔

اور اس صحت میں وہ حد من حیث اذہ اضافہ تو ملحوظ ہو ہی نہیں سکتی۔ ورنہ علم متنبین فراہمی  
فراہمی نہ رہے گا۔ لاجرم من حیث اذہ حادث اور واقع ہو گا۔ اس لئے انضمامیات اول درجہ  
کے صفات معلوم ہوتے ہیں اور انتزاعیات دوسرے درجہ کے، اعلیٰ علم انضمامیات علم انتزاعیات  
سے پہلے معلوم ہوتا ہے۔ ورنہ باعتبار تحقق تو انتزاع ہی سابق ہے کیونکہ انتزاع من حیث اذہ  
نسبتہ کی طرف راجع ہے اور ظاہر ہے کہ حد من حیث اذہ حد میں اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا  
اس کے بعد دو اعتبار مذکور اعنی صدور و وقوع پیدا ہوتے ہیں۔ کیونکہ صدور و وقوع دونوں  
معلوم و وجودی ہیں۔ اور اوصاف ثبوتیہ میں سے ہیں اور محدود موصوف اول لازم ہے۔

اس تقریر سے یہ بات بھی نکل آئی کہ حدود جہت صدور سے مفعول پر اذہ جہت وقوع سے فاعل پر محمول نہیں  
ہو سکتیں کیونکہ جہت صدور سے صفات فاعل ہیں اور جہت وقوع سے صفات مفعول ہیں۔

اور کسی موصوف کی صفت غیر موصوف پر محمول نہیں ہو سکتی۔ اس لئے جہاں کہیں وجود

حدود اعنی تحقق نسبت معلوم ہو اور پھر حد نسبت احد المتنبین پر محمول نہ ہو سکے تو پھر بالیقین  
معلوم ہو جائے گا کہ وہ نسبت صفت منتب ثانی ہے اور من حیث اذہ حادث اور واقع مانور  
ہے من حیث اذہ نسبتہ مانور نہیں۔ سو بشہادت آیت **الَّتِیْ اَوَّلٰی بِاَلْمُؤْمِنِیْنَ مَرَجَ  
اَلْفِیْسِہُمْ اَرْدَاحَ مُؤْمِنِیْنَ** کا وصف انتزاعی اور صفت اخائی ہونا جس کے ایک جانب میں روح  
جوئی ہے معلوم و محقق ہے۔

بائیں ہمہ اردواح مؤمنین روح پر فتوح حضرت اکوہیں پر محمول نہیں تو لاجرم وصف منسوب ثانی  
ہوں گے اور یہ شبہ مندرج ہو جائے گا کہ اردواح مؤمنین روح مقدس بنوی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے  
حدود انتزاعیہ ہیں تو محمول نہ ہونے کی کیا وجہ، حالانکہ انتزاعی ہونے کے لئے اوصاف لازم ہے  
اور اوصاف کو محل لازم بالمواطات نہیں بالاشتقاق ہی سہی اور وجہ اندفاع شبہ ظاہر ہے۔  
باقی رہی یہ بات کہ منسوب ثانی کیا چیز ہے اوصاف سے دیکھئے تو بعد اثبات اس بات کے  
کہ اردواح مؤمنین امود اذہ فیفسہ ہیں اس کا بیان ہمارے ذمہ ضرور نہیں کیونکہ ہماری عرض منسوب

مطلق منسوب پر موقوف ہے۔ سو اس قدر فقط تحقق اخافت کو لازم ہے اور تعین نوع سے ہماری غرض متعلق نہیں جو یہودہ تطویل لا طائل کیجئے۔ بایں ہمہ کسی قدر اس باب میں پہلے بھی اس تقریر میں جس میں بواسطہ جملہ واز واجہ امہاتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بواسطہ ارواح مؤمنین واسطہ فی العروض ہونا ثابت کیا گیا ہے گفتگو ہو چکی ہے۔ اس وادی پر خار سے تو دامن مقصود بچا لاتے پر ایک اور خلش درپیش ہے۔ اس کا بندوبست بھی ضرور ہے۔ وہ یہ ہے کہ ارواح مؤمنین کا بہ نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک امر انتزاعی بھی ہونا ثابت ہو گیا اور باوجود امر انتزاعی ہونے کے محمول نہ ہونے کی وجہ معلوم ہو گئی مگر در صورت حد و حد انتزاعی ہونے ارواح مؤمنین کے لازم یہ تھا کہ محدود اور منشاء انتزاع اعنی حضرت عالی روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر آن و زمان میں ہر ہر روح کا حال بالتفصیل معلوم ہما کرتا اس صورت میں آپ کو بہ نسبت ارواح مؤمنین دربارہ علم وہی نسبت ہوتی جو خداوند علیم کو تمام عالم کے ساتھ دربارہ علم نسبت حاصل ہے۔ کیونکہ جیسے قیم ممکنات اور قیوم حادثات وجود مطلق ہے جو صفت ذاتی خداوندی یا عین ذات خداوندی ہے اور ہما کل تمام ممکنات کے اس کے ساتھ قائم ہیں۔

اور اس وجہ سے سرمایہ علم تمام ممکنات اعنی حصول صورت تمام ممکنات متحقق ہے ایسے ہی درجہ ثانیہ میں روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تسبیوم ہما کل ارواح مؤمنین ہے اور وہی سرمایہ علم تمام ارواح مؤمنین اعنی حصول صورت تمام ارواح متحقق ہے۔ پھر کیا وجہ ہے کہ علم باری تو اسی درجہ سے ہر آن و زمان میں بالضرور سب کو عام و شامل ہوا اور علم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا عموم و شمول تو درکنار ایک روح اور اس کی کیفیات کا علم ضروری نہ ہو۔ کیونکہ ضروری ہو گا تو سبھی کا علم ضروری ہو گا کیونکہ علت ضرورت اگر ہوگی تو یہی نسبت قیومیت ہوگی۔ سو یہ بات سبھی احوال کے ساتھ برابر ہے۔

حالانکہ تتبع احادیث سے صاف ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بعض اقوال و افعال مؤمنین کی کچھ خبر نہیں ہوئی۔ قصہ انک سے روشن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس قدر اس باب میں تجسس کیا اور پھر بایں ہمہ قبل نزول وحی کچھ معلوم نہ ہوا۔ حضرت علیؓ بد جہہ شکر ربی باہمی جو حضرت طاہرہ مطہرہ فاطمہ زہراؓ سے پیش آئی تھی، مسجد میں جا کر سو رہے اور آپ کو یہ معلوم نہ ہوا کہ حضرت علیؓ کہاں چلے گئے در نہ سوال کی کیا حاجت تھی۔

اور یہ ممکن نہیں کہ نفس ارواح کا علم ہو اور ان کی کیفیات وارده کا علم نہ ہو اور ان کے افعال و اقوال کی اطلاع نہ ہو۔ کیونکہ ارواح مؤمنین روح مقدس بنوی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اقتراعی ہوں گی اور اس وجہ سے قائم بالروح البنوی صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گی۔

اور جب روح بنوی ارواح مؤمنین کی قیوم ہوتی تو ان کے تمام افعال کے لئے بھی بالحدود قیوم ہوگی، علیٰ هذا القیاس ان کے تمام انفعالات کے لئے حامل ہوگی چنانچہ ظاہر ہے، اور اگر بایں ہمہ علم افعال و انفعالات ارواح لازم نہیں تو خداوند عظیم کے لئے بھی ان کا علم لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ جیسے یہاں قیدیت اور افعال بواسطہ ہے وہاں بھی یہی ہے اور اگر احادیث مذکورہ میں خلاف متبادرہ متحکم یہ کہیے کہ تجسس اور سوال سے عدم العلم لازم نہیں آتا۔ جیسے حساب و سوال و کتاب و روزِ جزا سے خدا کی نسبت جہل کا الزام نہیں لگ سکتا! تعالیٰ اللہ عن ذلک علوٰ کبیراً۔ تو اس کا کیا جواب کہ اہل حق و تحقیق عموم علم کو بطور مذکور تسلیم نہیں کرتے۔

## الحاصل

یہ ایک اور گھائی دشوار گزار باقی ہے مگر نظر بر خدا یہ معروض ہے کہ بمعنوت تقریر حال دیگر تقریرات گذشتہ اگر غور کیے تو بین العلیین اور نیز بین اللہ اعلم اور بین البنی اکبر فرق ہیں۔

## شرح

شرح اس مسئلہ کی یہ ہے کہ حدود و حدود کے لئے حدود کے دونوں جانب میں اختلاف نوعی کا ہونا تو ثابت ہی ہو چکا اور یہ معلوم ہو گیا کہ من حیث اتھا صاف ہے حدود مذکورہ صفات فاعلیہ ہیں اور من حیث اتھا واقعہ صفات مفعولیہ پر ایک بات قابل بیان جس سے توضیح تقریرات سابقہ و لاحقہ ہو جائے، اور اس لئے کہ تحدید کے لئے ایک وجود دوسرے عدم کی ضرورت ہے اور یہ دونوں وجود و عدم مرتبہ حقیقت حدود میں برابر دھیل ہیں۔

اس صورت میں جب دو مختلف النوع چیزوں میں کوئی حد فاصل حادث ہوگی تو جیسے بوجہ اشتراک جنسی یا وجودی ایک عام حد فاصل دونوں کے حق میں وصف ذاتی ہے۔ ایسے ہی ایک ایک حد فاصل خاص بھی دونوں طرف ہے جس کی جہت وجودی ایک طرف قائم ہے اور جہت عدمی دوسری طرف یہ نہیں کہ مثل حد فاصل عام دونوں طرف اعتبار قیام وجود اور نیز اعتبار قیام عدم کر سکتے ہیں مثال مطلوب ہے تو لیجئے۔

## مثال

اگر ایک سطح وسیع پر ایسا دائرہ ہو جس کے جوف کا رنگ کچھ اور ہوا اور خارج کا کچھ اور تو رنگ داخلی کی حد ہر چند وہی حد عام ہے جس کو دائرہ کہیے۔ پر اس کی جہت

وجودی سطح داخلی کے ساتھ قائم ہے اور جہت عدی سطح خارجی کے ساتھ قائم ہے علیٰ ہذا القیاس حد رنگ خارجی کو خیال فرمائیے، اور ظاہر ہے کہ رنگ خاص ایک سطح خاص کا نام ہے جیسے رنگ مطلق سطح مطلق کا نام ہے، اور اس مثال میں شبہ ہے تو فرد آفتاب اور زمین کے مابین جو حد نورانی اور حد زمینی حادث ہوتی ہے اس مضمون کے لئے روشن مثال ہے۔

بالجملہ حد فاصل بین النور والارض جس میں فرد کی طرف سے ایسے تو ایک طرف نور اور دوسری طرف عدم النور ہے اور زمین کی طرف سے دیکھئے تو ایک طرف زمین اور دوسری طرف عدم زمین ہے ایسے ہی حد ہے جس کو طرف مختلف النوع محدود ہیں۔ پھر اگر اس حد کو متم فرد کہئے تو اس وقت بھی حد فاصل ایک سطح نورانی ہوگی جس کی جہت وجودی نور کے ساتھ قائم ہے اور اس وجہ سے اس کے حق میں وہی سطح نورانی جس کو اپنے محاورات میں ہم دھوپ کہتے ہیں عارض ہے۔ لازم ذات نہیں۔ علیٰ ہذا القیاس اگر متم زمین کہئے تو یہ ہی حد فاصل ایک سطح ظلماتی ہوگی جس کی جہت وجودی زمین کے ساتھ قائم ہے اور اس وجہ سے اس کے حق میں لازم ذات اور جہت عدی نور کے ساتھ قائم ہے اور اسی وجہ سے یہ سطح ظلماتی اس کے حق میں عارض ہوگی، یا اقتران دھوپ اور سایہ ہے اپنا اطمینان کر لیجئے۔ کیونکہ یہاں ایک خط فاصل جو حد عامل ہے۔ مابین النور والظلمات حادث ہوتا ہے پھر اس کے ایک طرف سے دیکھئے تو ایک خط نورانی ہے جس کی جہت وجودی نور کے ساتھ اور جہت عدی سایہ کے ساتھ قائم ہے، اور دوسری طرف دیکھئے تو ایک خط ظلماتی ہے جس کی جہت وجودی سایہ کے ساتھ اور جہت عدی نور کے ساتھ قائم ہے۔ جب یہ بات دلنشین ہو چکی تو اب بطور یاد دہانی پھر یہ معروض ہے:

کہ جیسے مصداق حقائق ممکنہ اعسنی حدود مذکورہ اور مہیا کل ممکنہ حیثیت ترکیبی وجود و عدم، اور جہت وجودی و عدی و دوزن اس میں داخل ہیں تنہا تنہا ایک ایک جہت مصداق حقائق مذکورہ نہیں ورنہ حقائق مذکورہ واجب ہوتیں یا منتفی ممکن نہ ہوتیں چنانچہ ظاہر ہے۔ ایسے ہی اروج مؤمنین جو حقائق ممکنہ میں ایک حقائق خاصہ ہیں، جہت وجود خاص اور جہت عدم خاص سے مرکب ہوں گی۔ چنانچہ یہ بھی ظاہر ہے، پھر اس صورت میں گو جہت وجودی روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہو پر جہت عدی آپ کی روح پاک کے ساتھ قائم نہیں بلکہ معروض کے ساتھ جو ایک نوع ثانی ہے قائم ہے اگر یہ جہت عدی بھی آپ کی ہی ذات کے ساتھ قائم ہوتی تو اس صورت میں البتہ بظاہر یہ دھوکا پڑتا کہ علم اروج مؤمنین و افعالات و انفعالات اروج مؤمنین ہر آن و زمان میں

لازم و ضروری ہے۔

الحاصل، مصداق حقائق ممکنہ ارواح مؤمنین ہوں یا سوان کے اور کچھ مجموعہ دو جہت وجودی و عدمی ہے۔ اتنا فرق ہے کہ ارواح مؤمنین کی حقائق خاصہ ہیں۔ سوان کی جہت وجودی و جہت عدمی بھی خاص ہی ہوگی، اور روح پاک حضرت لولاک علیہ السلام اگر قیوم ارواح مؤمنین ہے تو باعتبار جہت وجود قیوم ہے۔ دونوں جہتوں کے اعتبار سے قیوم نہیں جو احاطہ جملہ جہات ارواح مذکورہ لازم آئے اور حصول صور ارواح مذکورہ کہا جائے۔ جس سے چار ناچار اس بات کا قائل ہونا پڑے کہ اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہر آن و زمان میں حصول علم جملہ ارواح مؤمنین بنسب افعالہا و انفعالاتہا ضرور ہے۔ جس پر شبہ مذکور کو درود کی گنجائش ملے۔ ان بایں وجہ کہ قیوم جملہ جہات وجودیہ و عدمیہ حقائق ممکنہ اگر طرف واحد نہیں تو دونوں طرفین حدود مذکور کی ضرورت ہی ہیں۔

چنانچہ بیان حال سے مسیق ہو چکا لازم ہے کہ خداوند کریم کو ہر آن و زمان میں علم ظہور ممکنات حاصل ہوا اس لئے کہ حدوث حدود فاصلہ کے لئے یہ بات ضرور ہے کہ دونوں طرف امور وجودی ہوں ورنہ انفراج بین حصص الوجود المطلق لازم آئے گا۔ جس کے ابطال سے عنقریب ہی فراغت حاصل ہوتی ہے۔ اور نیز مختلف النوع ہونا طرفین کا جب ہی بن پڑتا ہے کہ دونوں وجودی ہوں اور اس کے اثبات سے بھی سبکدوش ہو چکے۔

اس لئے ہر مہیکل کے دونوں طرف میں حصص وجود ہوں گے، اور ظاہر ہے کہ تمام حصص وجود بالذات اگر قائم ہیں تو ذات پاک خداوندی ہی کے ساتھ قائم ہیں۔ اس صورت میں لاجرم ہی کہنا پڑے گا کہ قیوم جہت عدم ممکنات بھی مسبب قرار داد سابق ذات خداوند پاک ہی ہے فقط قیوم جہت وجودی نہیں اور جب دونوں جہتوں کے لئے قیوم وہی ہے تو اب قیام ہیا کل ممکنہ بالوجود الالہی لازم آئے گا اور ادراک لوازم ذات وجودی سے ہے۔ بلکہ ادراک کیا تمام اوصاف وجودیہ اصل میں اوصاف وجودی ہیں۔ تبعا موجودات پر محمول ہوتے ہیں اور اس لئے ثبوت محمول کے لئے وجود موضوع کی ضرورت پڑی چنانچہ پہلے اس باب میں عرض معروض ہو چکی اس لئے لازم پڑا کہ علم ظہور ممکنات ہر آن و ہر زمان میں خداوند علیم کو مثل علم ازل برابر حاصل ہو۔

الغرض ذات پاک خداوندی تعالیٰ شاد، اور روح مقدس حضرت لولاک صلی اللہ علیہ وسلم



میں بہت فرق ہے ذات خداوندی قیوم جہتین ہے اور روح پاک بنوی صلی اللہ علیہ وسلم قیوم جہت واحدہ ہے۔ اس لئے شمول علم بلکہ فرد حصول علم میں بھی تساوی ممکن نہیں۔ ہاں بوجہ تعلق جہتین و قیام جہت واحدہ مقام حضور میں تمام حاضر ہیں۔ سو جیسے ارواح مؤمنین کو اس صورت میں دوام حضور بہ نسبت روح مقدس بنوی صلی اللہ علیہ وسلم حاصل ہوگا۔ اگر روح متقدس بنوی علیہ السلام کو بھی دوام توجہ بہ نسبت ارواح مذکورہ حاصل ہو تو دوام علم جلد ارواح بکلیع انفعالہ و انفعالاتہ لازم ہے۔ مگر جیسے دوام توجہ باری تعالیٰ ممکنات کی طرف ضرور ہے دوام توجہ روح مقدس علیہ الصلوٰۃ والسلام بہ نسبت ارواح مذکورہ ضرور نہیں بلکہ دشوار ہے تفصیل اس اجمال کی ایسی طرح جس سے ضرورت توجہ دوبارہ حصول علم و انکشاف معلوم ہو جائے یہ ہے کہ فقط حصول فی مبداء الانکشاف حدوث علم و انکشاف کے لئے کافی نہیں اور یہ جو علم کی تعریف میں حصول صورۃ الشئی کہا جائے۔ باعتبار اکثر داخل ہے۔ ہاں معلوم کی جانب سے اتنی ہی بات کی ضرورت ہے۔ اور اس وجہ سے اگر یوں کہیں کہ حدوث علم بمعنی مصدر مبنی للفاعل کے لئے سامان اصلی اتنا ہی ہے تو کچھ مفادہ نہیں۔ چنانچہ حصول کا صورۃ الشئی کی طرف مفادہ ہونا اسی طرف مشیر ہے کہ یہ تعریف اگر منطقی ہے تو مصدر مبنی للمفعول ہی پر منطبق ہے مگر حدوث علم بمعنی مصدر مبنی للفاعل کے لئے اصل میں ایک مبداء الانکشاف جو حقیقت میں اس کے حق میں مبداء کشف ہے اور مبداء انکشاف معلوم کے لئے ہے۔ دوسری توجہ کی ضرورت ہے اور سو اس کے مصدر مبنی للفاعل کو ضرورت حصول صورۃ الشئی اور مصدر مبنی للمفعول کو ضرورت توجہ مبداء انکشاف ضرورات اصلیہ میں سے نہیں۔ بلکہ علل بعیدہ اور مبادی میں سے ہیں۔ بالحد فقط حصول صورۃ الشئی انداک نہیں ہو جاتا توجہ روحانی بھی میں کو تقابل چہرہ پہنائی کیئے ضرور ہے اور اس کی وجہ یہی ہے کہ نسبت واقعہ بین الفاعل والمفعول کے پہلو میں دو نسبتیں اور ہوتی ہیں ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف جن کے باعث نسبت واقعہ فیما بین فاعل ومفعول کبھی اس کی صفت ہو جاتی ہے کبھی اس کی ہو جاتی ہے۔ سو مبداء انکشاف ایک امر اضافی ہے بایں اعتبار کہ لازم ذات امور اضافیہ ہوتے ہیں چنانچہ بہ تفصیل معلوم واضح ہو چکا ہے فاعل کے ساتھ اس کو ایک اضافت حاصل ہے اور بایں اعتبار کہ متعدی ہے چنانچہ علم سے صیغہ مفعول ماضی معلوم کا مشتق ہونا اس پر شاہد ہے کہ مفعول کے ساتھ اس کو دوسری اضافت حاصل ہے اور ظاہر ہے۔

نیز واضح ہو چکا ہے کہ مفعول مطلق کو مبداء فعل کے ساتھ جو لازم ذات فاعل ہوتا ہے وہی نسبت ہوتی ہے جو مبداء فعل مذکور کو فاعل کے ساتھ نسبت ہوتی ہے یعنی جیسے وہ اقرب المیر من نفسہ ہوتا ہے ایسے ہی یہ جیسے مفعول مطلق بہ نسبت مبداء افعال ایک امر انتراعی ہوتا ہے ایسے ہی مبداء فعل جو لازم ذات فعل ہے بہ نسبت ذات فاعل انتراعی ہوتا ہے۔ جیسے لازم ذات کا تعقل ذات ملزوم پر موقوف ہوتا ہے۔ ایسے ہی کہ مفعول مطلق کا تعقل ذات مبداء انکشاف پر موقوف ہوتا ہے اس لئے کہ مفعول مطلق حسب تحقیق سابق ایک حد فاصل بین المبدأ والفعول ہوتا ہے اور حد کا تعقل محدود کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے بلکہ سوا ان کے اور کسی کا تعقل کسی پر موقوف ہی نہیں۔ چنانچہ اسی بنا پر لوازم ذات کا اقسام محدود میں سے ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

الحاصل مفعول مطلق کو مبداء فعل کے ساتھ وہی نسبت ہوتی ہے جو مبداء فعل کو فاعل کے ہوتی ہے، یا یوں کہیے فاعل کو مبداء فعل کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبداء فعل کو مفعول مطلق کے ساتھ ہوگی۔ اتنا فرق ہے کہ فاعل و مبداء فعل میں علاقہ لازم بھی ہوتا ہے اور مبداء فعل اور مفعول مطلق میں بظاہر علاقہ لازم نہیں ہوتا مگر پہلے واضح ہو چکا ہے کہ ملزوم بھی ملزوم بحسب الوجود نہیں ہوتا، بلکہ بشرط لحوق عدم خاص ہوتا ہے سو ایسے ہی مبداء انکشاف بھی بشرط لحوق عدم خاص جس کا پیما نہ مفعول بہ کو سمجھئے ملزوم مفعول مطلق ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ بالجلہ باہم وجوہ باہم تناسب ہے اس لئے معلوم مطلق کو مبداء انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبداء انکشاف کو فاعل کے ساتھ ہوگی اور فاعل کو مبداء انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی مبداء انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ ہوگی۔

عرض عالم کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت عالمیت اور معلوم مطلق کو عالم کے ساتھ نسبت معلومیت بذات خود نہیں۔ براست مبداء انکشاف ہے مگر توسط مبداء انکشاف مثل توسط حد اوسط قیاس معروف نہیں بلکہ بطور توسط حد اوسط قیاس مساوات ہے۔ اس لئے کہ حاصل اس تناسب کا یہ ہوا کہ در

المعلوم المطلق منسوب الى مبدأ الانکشاف بالنسبة الخاصة

المعلومة و مبدأ الانکشاف منسوب الى العالم ايضاً كذلك

یا یوں کہیے در

العالم منسوب الى مبدأ الانکشاف كذلك و مبدأ الانکشاف الى

منسوب الی المعلوم المطلق کذا۔

الغرض نہ عالم اور مبدأ انکشاف میں باہم تصادق ہے نہ مبداء انکشاف اور معلوم مطلق میں باہم تصادق ہے جو ایک دوسرے پر محمول ہو اور صورت قیاس اقرانی کی بطور معرفت حاصل ہو۔ اس لئے صحت نتیجہ صحت مقدمہ ثنائیہ پر موقوف ہوگی، اور ظاہر ہے کہ مقدمہ ثنائیہ جس پر اس قیاس میں نتیجہ کا دار مدار ہے کلیتہً نہیں ورنہ لازم آئے کہ چار کو مثلاً سولہ کے ساتھ وہی نسبت نصف ہو نسبت ربع نہ ہو اس لئے کہ یہاں بھی یعنی یہی صورت ہے چار کو آٹھ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو آٹھ کو سولہ کے ساتھ نسبت ہے۔ اس لئے لازم پڑا کہ فقط تحقق نسبتین مذکورہ تین علت تمامہ حصول علم للعالم نہ ہو۔ سو حالت منتظرہ کا تجسس کیا تو ایک اور نسبت معلوم ہوئی جس کا بین العالم ومبدأ الانکشاف اور بین مبدأ الانکشاف والمعلوم المطلق ہونا ضرور ہے اسی عالم کو مبدأ انکشاف کے ساتھ نسبت مسامتہ چاہئے اور مبدأ انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت مسامتہ چاہئے۔

القصہ مبدأ انکشاف مثل عینک دیدار معلوم مطلق کے پیش رو چاہئے جس کا حاصل وہی توجہ اور مسامتہ ہے سو جیسے آئینہ کسی کے ہاتھ میں ہو اور پیش رو نہ ہو تو گواہی کو نسبت حصول فی الید اسی طور حاصل ہو۔ جیسے وقت مسامتہ اور مواجہت ہے پر اس وقت وہ صورتیں جو توجہ تقابل آئینہ میں منطبق ہیں۔ صاحب آئینہ کو مشہور نہ ہوں گی ایسے ہی فقط حصول صورتی مبدأ الانکشاف جس کا حاصل تحقق نسبت ثنائیہ ہے اور وجود مبدأ انکشاف جس کا حاصل تحقق نسبت اولی ہے۔ انکشاف صور للعالم کے لئے کافی نہ ہوگا۔

القصہ دونوں کا مثل آئینہ و صور آئینہ یا شل گلس بندوق و نشانہ ایک سیدھ میں ہونا بھی ضرور ہے فقط تحقق نسبتین معلومین سے کام نہیں چلتا اس صورت میں حاصل تناسب یہ ہوا کہ معلوم مطلق مبدأ انکشاف کی سیدھ میں ہے اور مبدأ انکشاف عالم کی سیدھ میں ہے اور ظاہر ہے کہ گویہ قیاس بھی قیاس مساوات ہے پر مقدمہ ثنائیہ صحیح ہے۔

الغرض چاروں نسبتوں کا تحقق ضروری ہے لیکن تحقق نسبتین اولیین علم خداوندی میں تحقق نسبتین ثنائیتین کو مستلزم ہے اور علوم ممکنات میں متصور نہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسے مرکز دائرہ کو سب نقاط واقع علی محیط اور نیز نقاط واقع بین الدائرہ سے یکساں تقابل حاصل ہے ایسے ہی ذات خداوندی کو تمام ممکنات کے ساتھ جو بمنزلہ نقاط واقع علی محیط ہیں کیونکہ حدود وجود

وہی ہیں۔ اور نیز تمام صفات کے ساتھ جو داخل دائرہ وجوب ہیں برابر نسبت احداث و علت حاصل ہے اور اس طرف سے نسبت حدوث و معلولیت سب کو خدا کے ساتھ موجود ہے سو جیسے ایک مرکز پر دو دائرے بنائیں اور اس صورت میں جو نسبت کہ مرکز کو چھوٹے دائرہ کے ساتھ ہوگی۔ وہی نسبت چھوٹے دائرہ کو بڑے دائرہ کے ساتھ ہوگی ایسے ہی مرکز ذات خداوندی پر دائرہ علم جو صفت کا شفع ہے اور مبداء کشف خداوند علیم کے لئے ہے اور دائرہ حدوث بڑے چھوٹے دو دائرے بنائے گئے جن میں سے اقرب الی الذات صفت کا شفع ہے اور اس وجہ سے ذات کو اس صفت کے ساتھ جو نسبت ہوگی وہی نسبت صفت مذکورہ کو دائرہ حدوث کے ساتھ ہوگی باقی صفات واجبہ اور حقائق ممکنہ میں تقابل اربعہ دیکھ کر یہ احتمال بھی نہیں رہتا کہ ذات واجب کو صفات واجبہ اور حقائق ممکنہ کے ساتھ نسبت تو مساوی ہو جیسے مخروط مستدیر القاعدہ کی راس کو جس کے قوس کا مرکز خود نقطہ راس ہو نقاط واقع علی القاعدہ کے ساتھ نسبت مساوی ہوتی ہے اس لئے کہ متقابلین میں باہم ایسی نسبت ہوتی ہے جیسے مرکز پر دو زاویہ متقابلہ اور ان کے وتروں میں ہوتی ہے اسی جیسے ایک دائرہ مرکز سے ایک جانب ہے تو دوسرا دوسری جانب۔

الغرض تقابل ہدایت و اضلال و رحمت و غضب وغیرہ صفات جو اصل تقابل ممکنات ہے خود اس بات پر شاہد ہے کہ نسبت خداوندی صفات و ممکنات کے ساتھ مثل نسبت راس مخروط مذکورہ جہ نقاط قاعدہ بلکہ مثل نسبت مرکز دائرہ الی نقاط محیط ہے جس سے شبہ مذکور نفع ہو گیا، اور نسبت روح مقدس بنوی علیہ الصلوٰۃ والسلام الی معلوما تھا نہ مثل نسبت مرکز الی الدائرہ ہے۔ نہ مثل نسبت راس مخروط مذکور الی نقاط القاعدہ ہے وجہ اس کی مطلوب خاطر ہے تو ہم بھی حاضر ہیں مگر پہلے ایک تہید پیشکش ہے۔

مجموعہ نقیضین ہمیشہ مساوی جملہ موجودات ہوتا ہے اس لئے کہ زید اگر ایک ذات خاص پر صادق آتا ہے تو باقی تمام موجودات پر لازماً صادق آتا ہے اور نہ موجودات باقیہ میں سے کوئی موجود ایسا ہو کہ زید صادق نہ آیا تو لازماً زید بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع النقیضین لازم آئے اور جب مجموعہ نقیضین مجموعہ موجودات کے مساوی ہو تو دوسری عرض یہ ہے کہ حوادث کا تباہن تو مسلم اور یہ بھی اس لئے کہ ہر ممکن میں ایک جہت خاصہ موجود مطلق کی طرف سے فائض ہوتی ہے اور ایک حصہ خاصہ عطا ہوا ہے یہ نہیں کہ وجود مطلق کے سارے حصے

تہمید

اور ساری جہتیں کسی ایک ممکن کی آغوش میں آجائیں درہ وجود مطلق پر وجود مطلق نہ رہے مقید ہو جائے  
معینہ حقائق ممکنہ کی حقیقت معلوم ہو چکی ہے کہ وہ حدود و فاصلہ میں اور حدود حد و کے لئے ضرور  
ہے کہ وجود کسی قدر آئے تو کسی قدر باہر بھی رہ جائے۔ بالجمہ کوئی حقیقت حقائق ممکنہ میں سے ایسی  
نہیں کہ جمیع محض وجود اور جہات وجود کو محیط ہو لاجرم کچھ داخل حقائق کچھ خارج رہے گا اور  
خارج پر لا داخل اور داخل پر لا خارج صادق آئے گا، اور تقابل ایجاب و سلب پیدا ہو گا اور  
ذات خداوندی کو جو حوادث کے لئے بمنزل مرکز ہے تمام حوادث کے ساتھ ارتباط ہے  
اور کیوں نہ ہو یہ ارتباط نہ ہو تو حدوث و حوادث نہ ہوں۔

اب اس بات کو یاد فرمائیے کہ تحقق ممکنات کے لئے ضرور ہے کہ ایک وجود خارج من الذات  
اور واقع علی حقائق ممکنات کیونکہ ہر موصوف بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات چاہیے  
اور ایک صفت جو اس میں بالذات اور اس میں بالعرض ہو تو اس صورت میں جو جسہ انتزاع صفت و مرکز  
مرکز ذات سے یہاں ممکنات تک ایک مخروط پیدا ہو گا جس کا اس مرکز کی طرف اور قاعدہ محیط کی  
جانب ہو گا۔

عرض مناشی انتزاع مشابہ مخروطات ہوں گے۔ اس میں کوئی ممکن کیوں نہ ہو اول ممکنات  
سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلام ہوں یا کوئی اور اس صورت میں ممکنات کو اپنے معلومات  
کے ساتھ لاجرم مختلف نسبتیں پیدا ہوں گی۔ جن میں باہم تخالف و تضاد ہے نہ تو انی و لزم ایک  
نسبت تو اپنے مبادی اور مناشی انتزاع کے ساتھ دوسری نسبت اپنے معروضات کے ساتھ  
تیسری نسبت اپنے انتزاعیات کے ساتھ چوتھی نسبت مفہومات باقیہ کے ساتھ مگر ان چار  
نسبتوں میں سے تین پہلی نسبتیں تو ضروریات وجودیہ سے ہیں۔ کیونکہ ذات ممکنہ تین جہتوں سے  
خالی نہیں ہوتیں۔ ایک جہت وجود، جس کی وجہ سے اپنے منشاء انتزاع کی طرف منسوب ہے  
دوسری جہت عدم جس کی وجہ سے اپنے معدنی کی طرف منسوب ہے، تیسری جہت تحدود  
و تشخص جس کے سبب اپنے حدود و اعنی انتزاعیات کی جانب منسوب ہے۔ الغرض ان تینوں  
انتزاعوں کی علت تو ذات ممکن ہی میں موجود ہے۔ باقی رہا انتساب رابع و لوامم ذات و ذاتیا  
ممکن میں سے نہیں بجز عوارض خارجیہ ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سینے:

کہ بظاہر علوم جہات ثلاثہ باینہا کے ممکن کے لئے ضروری معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن ادراک  
گذشتہ میں اس امر کی نتیجہ ہو چکی ہے کہ عالم کو اپنا الہ مبادی اور علل اور اپنے صفات ذاتیہ کا علم

بالکنت ممکن نہیں ہاں علم بالرحم ہوتا ہے۔ اس صورت میں علوم بہات ثلاثہ مذکورہ بالکنت ہوں، یہ تو ممکن نہیں درجہ بہات ثلاثہ مذکورہ ذاتیات ولوازم ذات ممکن میں سے نہ ہوں گے چنانچہ واضح ہے۔

اور اگر کچھ خفا ہو گا تو میری تقریر کی پریشانی یا مسامحت بیانی کے باعث ہو گا۔ مگر یوں سمجھ کر کہ اس سے کون چھوٹا ہے جو میں چھوٹوں۔ پھر اس امر میں زیادہ کج و کا ذکر کرنی سعی باطل ہے، مطلب سے مطلب ہے اور اہل فہم سے معاملہ ہے، ہر رند بازاری سے کام نہیں ورنہ اس رسالہ میں ایک بھی بات ایسی نہیں جس کو بے کھچے مان جائیں، اصل مطلب کا نکال لینا اہل فہم کے حوالے کر کے یہ گذارش کرتا ہوں،

کہ ازل مخلوقات سرور موجودات علیہ والہ افضل الصلوات کے ممکن ہونے میں تو کچھ تاثر ہی نہیں اس لئے بہات ثلاثہ مذکورہ بما فیہا آپ کو بالکنت معلوم نہ ہوں گی، اگر ہوں گی تو بالوجہ معلوم نہ ہونگی اور ظاہر ہے کہ لزوم ذاتی جس کو حصول ارواح مؤمنین فی الروح القدس النبوی لازم تھا اگر ہے تو بہ نسبت کہ ارواح نہیں جو خواہ مخواہ دوام علوم ارواح مؤمنین بافعالہا واقفعا لا تھا باجتماع علوم مذکورہ فی آپ و اجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حاصل ہو اور شائبہ علم غیب لازم آئے، اھذ ظاہر ہے کہ یہ بہات ثلاثہ مذکورہ ذات واجبہ میں مفقود ہیں، پھر ذات واجبہ کو ذات ممکنہ پر دربارہ عدم امکان اجتماع معلوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام علوم مذکورہ قیاس کرنا یا ذات ممکنہ کو دربارہ وجوب اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام و استمرار علوم مذکورہ ذات واجبہ پر قیاس کرنا اپنے سرفہم کا اعلان کرنا ہے۔

القرض فقط اتنی بات سے کچھ نہیں ہوتا کہ جیسے ہیا کل ممکنہ عموماً وجود مطلق کے ساتھ قائم ہیں اور اس کے حق میں انتزاعی ہیں ایسے ہی ارواح مؤمنین روح الطہیرہ در عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم اور اس کے حق میں انتزاعی ہیں۔ بالجمہ بہات ثلاثہ مذکورہ کو ذات واجبہ تک رسائی نہیں۔ نسبت الی المنشاء والی المعروضی کا نہ ہونا تو خود ظاہر ہے کون نہیں جانتا کہ خداوند کریم امر انتزاعی نہیں جو اس کے لئے کوئی منشاء انتزاع ہو عرض نہیں جو اس کے لئے کوئی معروض ہو۔ ہاں انتفاع نسبت ثنائیہ البستہ ظاہر بینوں کے حق میں ہمنزل محل تاثر ہے۔

اس لئے معروض ہے کہ ذات بے چون و بے چگون تک تو تحدید کی کیا رسائی ہوتی وجود منبسط بھی جو منجملہ صفات اور قیوم ذات ممکنات ہے آغوش قیود میں نہیں آ سکتا۔ چنانچہ بخوبی

روشن ہو چکا ہے۔

یہی ہیا کل ممکنہ اس کو محیط نہیں خود وہ ان کو محیط ہے، اگر تشبیہ دیجئے تو بہر تفہیم یہ مثال عمدہ ہے کہ جیسے جوت فلک الافلاک میں افلاک باقیہ ہشتگانہ اور عناصر الاربعہ اور ہیئت سے خارج المرکز اور متمات اور نماذیر اور ملکبات جن کے ہیا کل کی تعداد حد احصاء و شمار سے خارج ہے، داخل ہیں اور وہ ان سب کو محیط ہے۔ ایسے ہی وجود منبسط جو منجمد صفات خداوندی ہے تمام موجودات کو محیط ہے۔

الزمن وجود مطلق بوجہ حدود فاصلہ مذکورہ محدود نہیں ہوا۔ حصص وجود مطلق تحدیدات ہیا کل سے محدود ہوئے ہیں مگر تمام ذات ممکنہ اس میں اول ممکنات سرور مخلوقات صلی اللہ علیہ وسلم ہوں یا کوئی اور خود احاطہ حدود میں ہی حدود کو محیط نہیں۔ مختصر یہ ہے کہ وجود مطلق داخل کی جانب سے محدود ہے، اور خارج سے یا اصل میں محیط محدود کو ہے اور ہیا کل ممکنہ خارج کی جانب سے محدود ہیں اور حدود ان کو محیط ہیں اور ظاہر ہے کہ ان دونوں مضمونوں میں زمین و آسمان کافرق ہے، اور روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اگر چہ خود محدود و محدود خارج جیسہ ہو۔ پر ارواح مؤمنین اس کے حدود داخلہ میں سے ہیں۔ اور اس وجہ سے ان کو محیط اور شرط علم جو احاطہ عالم بہ نسبت معلومات ہے اسی طرح موجود ہے جیسے وجود مطلق میں اگر چہ بہ نسبت حدود خارجہ یہ شرط مفقود ہے تو پھر طریق اثبات مطلوب یا یوں کہیئے باعث تامل و بارہ اعتقاد اجتماع معلوم ارواح مؤمنین بافعالہا و انفعالاتہا فی ان واحد یا دوام علوم مذکورہ بہ نسبت حضرت اعلم مخلوقات علیہ السلام یہ ہے کہ حسب تمہید سابق کہ معلومات نبوی ۲ جہات متعلقہ میں واقع ہیں۔ اور بوجہ تعارض و تضاد جہات مذکورہ اجتماع تو جہات بجانب جہات مذکورہ ممکن نہیں جو تعلق علم بالا ارواح یا بقا علم ارواح مذکورہ میں اور علوم خارج نہ ہوں۔

ہاں اگر نفوذ باللہ علم حقیقت و معرفت ذات و صفات خداوندی اور علوم و اسرار خداوندی اور علوم شریعت و طریقت و نیز علوم دیگر معلومات سے حضرت اعلم مخلوقات سرور موجودات صلی اللہ علیہ وسلم کو عاری و مبرا تصور کیئے تو پھر البستہ اجتماع علوم مذکورہ اور دوام علوم مذکورہ کے قائل ہونے میں بظاہر کچھ عوج نہیں اگر چہ گنجائش انکار پھر بھی بایں وجہ باقی ہے کہ جب تک نسبت روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم الی ارواح مؤمنین مثل نسبت راس مخروط مقدمہ یا قاعدہ جس کے راس و قاعدہ میں نسبت مرکز الی محیط ہوتا بت نہ ہو جائے۔ تب تک اعتقاد مذکور کی کوئی وجہ

نہیں اعتقاد کے لئے یقین کامل چاہیے نہ احتمال مگر معتقدان دین اسلام کو اس میں تامل نہ ہوگا کہ ہر نوع کے علوم میں خصوصاً معرفت ذات و صفات و تجلیات و علوم اسرار شریعت و طریقت و مبدء و معاد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ رتبہ ہے کہ دیدہ و خیال اہل کمال بھی وہاں تک نہیں پہنچ سکتا چہ جائیکہ آپ ان علوم سے مبرا و معزا ہوں ہاں علوم ارواح باغیاہ و انفعالاتہا میں اگر بہ نسبت معرفت ذات و صفات و تجلیات علوم اسرار وغیرہ کچھ فوقیت ہوتی تو بتھافانے محبت احمدی صلی اللہ علیہ وسلم و خیال رفعت شان محمدی علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کا اقرار اور اس کا انکار گوارا کیا جاتا۔

الغرض عالم کے لئے دربارہ حصول علم توجہ شرط ہے اور در صورت تعارض و تضاد جہات معلومات اجتماع توجہات متضادہ ممکن نہیں جو اجتماع علوم مذکورہ لازم آئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اجتماع علوم و دوام علوم مذکورہ معلوم میں شل علیم و خیر کہا جائے۔

اس تقریر کی بنا تو اس بات پر تھی کہ ذات عالم کشف معلومات میں کافی ہے یا حدود و اطراف ذوات عالمہ مبدء کشف و انکشاف ہیں اور اگر ذات عالم یا حدود و اطراف ذات قابلیت کشف و لیاقت مبدء ایت کشف و انکشاف نہیں رکھتے بلکہ مبدء انکشاف کوئی اور چیز سوا ذات و حدود و اطراف ذات کے ہوتی ہے۔ تو اس وقت میں تو کچھ وقت ہی نہیں کیونکہ قیام ارواح اگر ثابت ہوا ہے تو روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ثابت ہوا ہے مبدء انکشاف کے ساتھ ثابت نہیں ہوا جو شبہ مذکور عارض ہو اور خیال مذکور حیران کرے اور اگر حقائق ارواح ہمیکل مخروط مذکور ہوں، فقط قاعدہ مخروط مذکور ہوں جس کے قوس قاعدہ کے لئے نقطہ راسی مرکز ہو اور ارواح مؤمنین فقط قاعدہ ہی کی جانب نہ ہوں۔ بلکہ ساقوں کے اطراف میں بھی بعض ارواح قائم ہوں یا قاعدہ ہی پر ہوں پر قاعدہ مخروط مستوی ہو یا نقطہ راس قوس کے لئے مرکز نہ ہو تو پھر تفادیت نسبت بہ نسبت اس مخروط جو محل توجہ ہو گا ظاہر و باہر ہے اور کسی کو صدیق کسی کو شہید کسی کو صالح کہنا خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ارواح مؤمنین کو روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یکساں تقابل حاصل نہیں،

اس لئے کہ یہ تینوں قسمیں اقسام ایمان سے ہیں اور باہم انواع مختلفہ میں نوع واحد کے افراد میں سے نہیں۔ یہ بات خود ہی روشن ہے کہ ایمان و صدیقیت و شہادت و صلاح نسبت الی الشفیع نہیں۔ اس لئے کہ مفاہیم ثلاثہ خود بھی کلی ہیں اور نسبت نوع الی المصنف بھی نہیں اس لئے کہ اختلاف



صنف سے آثار نوع مختلف نہیں ہو جاتے اور یہاں اختلاف آثار کے بیان کی کچھ حاجت نہیں۔  
 آثار صدیقیت میں کمال تمیز علوم صادقہ و کاذبہ ہے اور آثار شہادت میں کمال جدوجہاد و جدوجہاد  
 ازالہ منکر و دفع فساد و اعلاء کلمۃ اللہ الجواد ہے اور آثار صلاح آثار لازم میں سے ہیں مثل صدیقیت  
 و شہادت آثار متعدیہ میں سے نہیں بلکہ ایک حسن ذاتی اور عدم فساد کا نام ہے۔

بالجملہ اختلاف آثار مذکورہ اس احتمال کو بھی رافع ہے کہ ایمان نوع ہوا اور اقسام ثلاثہ اصناف  
 ہوں ہاں اگر آثار ثلاثہ مقتضیات ذات ایمان میں سے نہ ہوتے تو یوں کہہ سکتے تھے کہ یہ تفاوت  
 نفس ذات ایمان نہیں تفاوت معروض ایمان ہے مگر اس کو کیا کہجے کہ خود خداوند کریم آثار ثلاثہ  
 مذکورہ کو ایمان ہی کی طرف حوالہ کرتا ہے کلام اللہ کو دیکھیے آیت

فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ

اس جانب شیر ہے کہ ایمان کو تمیز حق و باطل میں دخل ہے اور آیت  
 أَلَمْ يَأْمُرْ الْمُؤْمِنُونَ أَنْ يَمْنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ أَلَمْ يَأْمُرُوا  
 وَجَّاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

اس بات پر شاہد ہے کہ اعلاء کلمۃ اللہ اصل مقتضای ایمان ہے اور آیت  
 أَلَمْ يَأْمُرْ الْمُؤْمِنُونَ إِذَا دُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا بُلِغَ  
 عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ  
 يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

اس بات پر گواہ ہے کہ صلاح و تقویٰ لازم ذات ایمان میں سے ہیں۔

پھر بایں بہریوں نہیں کہہ سکتے کہ اقسام ثلاثہ میں فرق شدت و ضعف ہے۔ جس سے تفاوت  
 قرب و بعد ثابت ہو نہ فرق مسامتہ و عدم مسامتہ ہے کیونکہ شدید و ضعیف میں فرق نوعیت  
 نہیں ہوتا، ہاں کمی بیشی آثار ہوتی ہے۔ شدید میں اشغال ضعیف ہوتے ہیں اضداد ضعیف نہیں  
 ہوتے اور فرق نوعیت تقابل تضاد کو مقتضی ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے چند شعبوں کا نور اگر باہم روشن  
 ہوں تو ایک شمع کے نور کی نسبت مختلف الماہیت نہیں ہو جاتا اور اقسام ثلاثہ میں ظاہر ہے کہ فرق  
 نوعی ہے فرق شدت و ضعف نہیں چنانچہ اختلاف آثار سے روشن ہے۔ بالجملة ایمان نوع واحد  
 نہیں، الاضاح کثیرہ اس کے نیچے داخل ہیں۔

اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ جو ایمانی ہر روح کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے فائز

ہے تو لاجرم واسطہ فی العروض یعنی روح سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم جہاتِ ثلاثہ پر مشتمل ہوگی اور انواعِ ثلاثہ مذکورہ جہاتِ ثلاثہ کی کیمت میں واقع ہوں گی۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ مثل نقاط واقعہ علی القاعدۃ المخطوطہ المذکورہ ایک سمت اور ایک بُعد پر واقع ہوں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں تسادیٰ توجہ بلکہ اجتماعِ توجہ ممکن ہے اس لیے کہ محکمِ تقریر مسطور اجتماعِ علومِ ارواح بافعالہا و انفعالاتہا ممکن معلوم نہیں ہوتا چہ جائیکہ دوام و استمرار معہذا فیضانِ جزا ایمانی اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ ہیکلِ جزا ایمانی روح سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہو۔ پھر اگر قیامِ ہیکلِ جزا ایمانی بالروح النبوی مقتضی ہے تو فقط حصولِ علمِ جزا ایمانی اور علم و آثارِ جزا ایمانی کو مقتضی ہے۔ علمِ ارواحِ جمیع اجزا تھا جمیع افعالہا و انفعالاتہا اتنی بات سے لازم نہیں آتا! واللہ اعلم بحقیقۃ الحال و هو العلیم المفعال، بعد ختم اس تقریر کے یہ گزارش ہے:

کہ ہر چند یہ تقریر کم فصول کو ایک خیالِ خام معلوم ہو گا، اور محبانِ جاہل اس تقریر کو موہم کسرِ شانِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سمجھیں گے مگر جیسے اہل فہم سے یہ امید ہے کہ ان مطالبِ دقیقہ کو سمجھ کر منظور ہوں گے، ایسے ہی اہل حق سے یہ امید ہے کہ اس تحقیق کو احقاقِ حق سمجھیں، تسویلِ باطل نہ سمجھیں میں نعوذ باللہ منہا اگر کاسرِ شانِ مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم ہوتا تو اثباتِ حیات اور اثباتِ واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرف کیوں متوجہ ہوتا۔

بالجملہ اس بات سے کہ روح پر فتوح حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارواحِ مؤمنین کے لئے منشاءِ انتزاع ہے اور ارواحِ مؤمنین آپ کی روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے امورِ انتزاعیہ اور حدود و فاصلہ میں یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارواحِ مؤمنین جمیع احوالہا و افعالہا و انفعالاتہا بھی ہو کرے جو یہ شبہ پیش آئے کہ منشاءِ انتزاع ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارواحِ مؤمنین کے لئے اور ان کا انتزاعی ہونا تو اس بات کو مقتضی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو علمِ جملہ ارواحِ جمیع احوالہا حاصل ہو اور واقعہ دائرہ علی عدم العلم المذکور اس بات کو مقتضی ہیں کہ نہ آپ ارواحِ مؤمنین کے لئے منشاءِ انتزاع ہوں نہ ارواحِ مؤمنین امورِ انتزاعیہ ہوں۔ ہاں اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ روحِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اقرب الی المؤمنین من انفسہم ہو۔ اس لئے کہ محبت کے لئے علتِ ہی قرب و قرابت ہے۔ چنانچہ بالتفصیل یہ بات معروض ہو چکی ہے قرب کے لئے محبت علت نہیں چنانچہ بریدی ہے علیٰ ہذا القیاس اقربیت مذکورہ اس بات کو مقتضی ہے کہ حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبتِ ارواحِ مؤمنین اولیٰ بالتصرف

من انفسہم ہوں۔ اس لئے کہ تصرف کے لئے مالکیت ضرور ہے اور بوجہ اقریت مذکورہ اور امور انتزاعیہ مسطورہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مالک ارواح ہوں گے، ارواح خود اپنی مالک نہ ہوں گی اس لئے کہ انتزاعیات میں جہت وجود منشاء انتزاع کی طرف راجع ہوتی ہے، انفیض جہت وجود حقیقت میں منشاء انتزاع ہوتا ہے، اور واسطہ عروض وجود انتزاعیات کے حق میں یہی منشاء انتزاع ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ انتساب حقیقی منشاء انتزاع کی طرف ہوگا تو انتساب الی انفسہم آپ مجازی ہوگا اور یہ بات اس سے زیادہ ظاہر ہے کہ موجب ملک اگر ہوگا تو انتساب حقیقی ہی ہوگا، انتساب مجازی نہ ہوگا خاص کر درصورت تقابل سویاں بعینہ ہی نصہ ہے۔

اس لئے حسب تحقیقات سابقہ حصہ واحدہ واسطہ فی العروض اور عروض کے بیچ میں مشترک ہونا ہے واسطہ فی العروض کی طرف جس حصہ کو انتساب صدور و قیام ہوتا ہے معروض کی طرف اسی حصہ کو انتساب عروض و وقوع ہوتا ہے، واسطہ فی العروض کے حق میں جو حصہ صفت ذاتی اور لازم ذات ہوتا ہے وہی حصہ معروض کے حق میں صفت عرضی اور وصف بالعرض ہوتا ہے حقیقہً اور اقلًا وبالذات جو حصہ واسطہ فی العروض کی طرف منسوب ہے مجازاً اور ثانیاً وبالعرض وہی حصہ معروض کی طرف منسوب ہے۔ پھر اگر معروض حصہ مذکور کا مالک ہوگا یا بوجہ انتساب مذکور اس میں تصرف کا مجاز ہوگا۔ تو واسطہ فی العروض بدرجہ اولیٰ اس کا مالک اور اس میں تصرف کے مجاز ہوگا۔ معجزاً بنا علی تصرف قبض پر ہے۔ چنانچہ مضامین اوراق گذشتہ اس مضمون کے لئے ان شاء اللہ برہان کامل ہیں۔

اس لئے لازم پڑا کہ اہل مالک اور متصرف باسحقاق واسطہ فی العروض ہو معروض نہ ہو۔ کیونکہ معروض کا قبضہ دائمی اور ضروری نہیں ہوتا، مستعار اور چند روزہ ہوا کرتا ہے بلکہ قبضہ ہی نہیں معروض اسی حصہ عارضہ معروض پر قابض ہوا کرتا ہے۔ آفتاب کو اور آئینہ کو دیکھئے آگ کو اور پانی کو ملاحظہ فرمائیے۔

ہر چند نور آفتاب اور حرارت آتش لازم ماہیت آفتاب و حقیقت آتش نہیں

جو آفتاب و آتش کو واسطہ فی العروض حقیقی کہئے مگر چونکہ آفتاب آئینہ کے حق میں اور آتش اپنی ذات کے حق میں بظاہر واسطہ فی العروض ہے۔ تو اس قدر فرق بین معلوم ہوتا ہے کہ آپ بھی جانتے ہیں آفتاب کا نہ خصوصاً اہل ہیئت کے نزدیک زائل نہیں ہوتا اور آئینہ میں کبھی برقرار نہیں رہتا۔ آتش کی حرارت خصوصاً علمائے طبعیات کے خیال کے موافق زوال پذیر اور پانی کی حرارت کو قیام نہیں ہوتا۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ قبضہ واسطہ فی العروض مرتفع نہیں ہوتا اور عروض ہمیشہ قابض نہیں رہتا۔ بایں ہمہ عروض کا قبضہ عطاء واسطہ فی العروض ہے اور واسطہ فی العروض کا قبضہ ایک کمال خانہ زاد لازم نہاد ہے جو وقت عطا معروض ذائل ہو۔ نہ قبل از عطا و نہ بعد از سلب اس لئے عین وقت عطاء مالکیت اسی کے لئے مسلم رہے گی۔ سراسر کی صورت کوئی صاحب فرمائیں بجز اعارہ و استعارہ اور کیا ہو سکتی ہے۔

مگر سب جانتے ہیں کہ متاع متعارف میں معیر بہ نسبت مستغیر اولیٰ بالتعرف ہوتا ہے۔ بالجملة آیہ کریمہ النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسہم کی کل تین تفسیریں ہیں۔

۱: اقرب الی المؤمنین من انفسہم

۲: احب الی المؤمنین من انفسہم

۳: اولیٰ بالتصرف فی المؤمنین من انفسہم

ان تینوں تفسیروں کو خود سے دیکھئے تردد و اخیر کی تفسیریں ایک اول ہی کی تفسیر کی طرف راجع ہیں۔ اس لئے کہ قرب کے لئے محبت اور تصرف علت و سبب نہیں۔ ہاں محبت و تصرف کے لئے قرب علت و سبب ہے، بلکہ جزو قرب نہ محبت کے لئے کوئی سبب ہے نہ تصرف کے لئے کوئی علت ہے دعویٰ اول کی تصدیق تو تحقیق محبت سے عیاں ہے، اور دعوے ثانی کی راستی پر بحث قبض و ملک گراہ ہے کیونکہ حسب تحقیقات گذشتہ تصرف ملک پر متفرع ہے اور ملک قبضہ کی فرع ہے اور قبض بے قرب متصور نہیں۔ پھر جب قبضہ اتنا ہوا کہ اپنی ذات اور اپنی حقیقت کو بھی میسر نہیں تو قرب بھی اتنا ہی ہوگا اب دیکھئے کہ یہ دو اخیر کی تفسیریں ہم کو مضر نہیں۔ ہاں اگر ان تفسیروں کا ہونا ہمارے دعوے میں مغل ہو تا تو یہ احتمال تھا کہ دعویٰ حیات جناب سرور کائنات علیہ علیٰ الہ افضل الصلوٰت و التسلیمات کی آیت مذکورہ اگر دلیل ہے تو یہ تفسیر اول دلیل ہے اس لئے اثبات دعویٰ مذکورہ کیلئے ابطال تفسیرین اخیرین ضرور ہے۔ جب تفسیرین اخیرین مذکورین مغل مطلوب نہیں بلکہ بالادلی مثبت مطلوب ہیں۔

چنانچہ بفضلہ تعالیٰ واضح کر دکھایا تو پھر ابطال تفسیرین کی کیا حاجت ہے بلکہ تصحیح ان دو تفسیروں سے فیض مقصود زیادہ تر ہے۔ اس لئے کہ اثبات لوازم تحقق تام لازم پر دال ہوتا ہے سب جانتے ہیں کہ الیشیٰ الا ثبت ثبت بلوازم اس صورت میں تفسیر اول دعویٰ ہے تو تفسیر ثانی و ثالث اس کی دلیل ہے اور بعینہ قضایا قیاساً ساتھ معہا کی صورت ہے۔

اب اس معبود مفیض الخیر والوجود معلم العلوم معلی الوجود کا شکر کمال نیاز و عجز جاں گزار بجالاتے کہ ہم کہاں کہاں شاخ و در شاخ چلے گئے مگر جہاں گئے اسی اصل پر رہے اور ہر طرف سے ایک ٹرہ تازہ لائے اور مغز مطلوب بحمد اللہ حاصل کیا اور اصل مطلب کی طرف پھر چلے آئے۔

بالجملہ آیت النبی اولی بالمومنین من الفسھد، جس تفسیر سے لیجئے مثل آفتاب نیمروز اہل نظر کے لئے اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منشاء وجد ارواح مؤمنین ہیں۔ ادعا میں روح بنوی علیہ الصلوٰۃ والسلام ارواح مؤمنین وہ رابطہ اور رابطہ ہے کہ منشاء انتزاع اور انتزاعیات میں ہوا کرتا ہے اور چونکہ بشہادت تقریرات گذشتہ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ انتزاع من میں الشیئین ہوا کرتا ہے چنانچہ لفظ انتزاع ہی خود اس بات پر شاہد ہے تو شیئی ثانی کے لئے دوبارہ اوصاف روحانیت روح ہوی م واسطہ فی العروض ہوگی کیونکہ منشاء انتزاع موصوف بالذات ہوا کرتا ہے اور موصوف بالذات ہی واسطہ فی العروض ہوا کرتا ہے۔

مگر ہاں اس بات کو سمجھنا کہ موصوف بالذات ان دونوں میں سے کون سا ہے ہر کسی کا کام نہیں اہل افہام متوسطہ بسا اوقات موصوف بالعرض کو موصوف بالذات اور موصوف بالذات کو موصوف بالعرض سمجھ لیتے ہیں۔ چنانچہ انتزاع فوقیت و تحتیت میں اکثر یہی ہوتا ہے اور چونکہ اس باب میں ایک اشارہ کافی گذر چکا ہے زیادہ گفتگو کرنی مناسب نہیں جانتے۔

ہاں اس بات کا جملہ دینا ضرور ہے کہ اس صورت میں مصدر ارواح مؤمنین آپ ہرئے اور مخرج اور منبع حدوث ارواح مذکورہ آپ کی روح مقدس ہوئی جو یہی ہمارا مطلب تھا کیونکہ اہل روحانی اور کیا ہوگی، اہل جسمانی کو اہل الوہیت کہنا اوصاف سے دیکھئے تو اس الوہیت کے سامنے محض تجوز ہے جس کی بناء اسی منشائیت اور علیت اور واسطت عرضی پر ہے۔ اسی حقیقت تولیدیہ ہے کہ ایک شیئی دوسری شیئی کے لئے منشاء انتزاع اور علت اور واسطہ فی العروض ہو۔ سو بایں نظر کہ اہل جسمانی میں بھی ایک شائبہ علیت والدین کی طرف ہے اطلاق والد والدہ جائز رکھا گیا وہ حقیقت تولیدیہ ہے کہ کوئی شیئی کسی شیئی کے لئے منشاء انتزاع اور علت حقیقی اسی منبع حدوث اور مصدر وجد ہوا و ظاہر ہے کہ شیئی حادث و حادثہ کے عطاء اور داد و دہش منشاء انتزاع اور علت کے ہاتھ میں ہوتی ہے اسی کو ہم نے بواسطت عرضی تعبیر کیا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ علیت اور منشاء انتزاع کے لئے فقط علت و معلول اور منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی کی ضرورت ہے جیسے تولد کے لئے ایک والد دوسرے ولد کی حاجت ہے اس لئے کہ یہاں فقط اضافت و احدہ ہے اور اضافت

واحدہ کے لئے اس کے دونوں حاشیوں کا تحقق کافی ہوتا ہے اس لئے کہ تصدیق اور تحقق تولد کے لئے فقط وجود حاشیتین جو اضافت کے لئے ضرور ہے اعنی والد و ولد کافی ہے امر ثالث کی مزدت نہیں۔

ہاں دسات عروسی میں دو مفہوم اضافی مجتمع ہیں ایک دسات ، دوسرے عروسی ، پھر ان میں باہم تقابل تضاد بھی نہیں جو فقط وجود حاشیتین کافی ہو۔ اور ہر ایک کو ایک اعتبار سے مضاف اور ایک اعتبار سے مضاف الیہ قرار دے کر دو اضافتوں کو پورا کر لیں لاجرم چار حاشیے چاہئیں در نہ اس سے بھی کیا کم تین تو ہوں جو ایک کو مشترک بین الافاضلین اور متغائر باعتبارین اعنی مضاف اور نیز مضاف الیہ مٹھا کر دو اضافتوں کا پوت پورا کریں ، اس لئے چار ناچار مادراء روح مقدس نبوی صلیم اور ارواح مؤمنین کے ایک اور امر ثالث کی مزدت پڑی جس کو معروض بھی کہئے اور ذوا سطہ بھی اس کا نام رکھئے بالجہ اضافت دسات کے لئے تو دو حاشیے روح مقدس نبوی صلیم اور ذوا سطہ میں اور اضافت عروسی کے لئے دو حاشیے ارواح مؤمنین جو عوارض ہیں اور ذوا سطہ جو معروض ہے۔

یہی بات کہ معروض اور ذوا سطہ کیا ہے اس کی تحقیق بقدر ضرورت بلکہ زیادہ چند بار گزر چکی ہے کیونکہ حکم اضافت مدعی اضافت کے ذمے اتنی ہی بات لازم ہے کہ علت اضافت بیان کرے اور ظاہر ہے کہ اضافت کا ثبوت خود مستلزم تحقق منتسبین ہے اور یہ لازم نہیں کہ اثبات منتسبین بھی بحسبہا یا بنوعہما یا بشخصہا کیا کرے ، اہم لے بایں ہمہ دو تین بار تحقیق معروض کی طرت اشارہ کیسا ہاں تفتیش و تعین معروض نہیں ہوتی سو اس کے پیچھے پڑنا بجز حماقت بے ہودہ سرائی کے اور کیا ہے بلکہ انصاف سے دیکھئے تو ہم درپے اثبات نیست البتہ و اضافت تولد و تولد ہیں۔

اور اس کے لئے فقط علیت اور معلولیت کا اثبات بین الروح النبوی صلیم دین ارواح المؤمنین کافی ہے۔ ان کے معروضات کا اثبات ہم ہمارے ذمہ مزدی نہیں چہ جائیکہ تعین و تفتیش البتہ بغرض چند جن میں سے ایک اثبات لرتق بین موت النبی صلی اللہ علیہ وسلم و موت المؤمنین بھی ہے امر مذکورہ کا اثبات ہم نے اپنے ذمہ لیا تھا۔ ہاں اس شبہ کا جواب البتہ ہمارے ذمے ہے کہ آیت مذکورہ اگر دال ہے تو ابوت ایمانی پر ہے تو والد روحانی پر دلالت نہیں کرتی اور مطلب کمون کا اثبات تحقق البتہ روحانی پر موقوف ہے اس لئے کہ غرض اصلی اثبات دوام افضل موجودات صلی اللہ علیہ وسلم نہیں۔

اور ناظرین اور اراق گزشتہ پر ظاہر ہے کہ یہ بات بذریعہ قاعدہ مہمدہ اعسنی علیہ السلام معلوم  
جب ہی متصور ہے کہ آپ ارواح مومنین کے لئے علت حیات ہوں اور وساطت عروضی سے  
کام نہیں چلتا۔ تفصیل اس جواب کی چونکہ ایک مقدمہ کی تمہید پر موقوف ہے۔ اس لئے اس  
دہی معروض ہے۔

ایمان دکن کے لئے تحقق حیات اول ضروریات میں سے ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے  
کہ ایمان انقیاد باطن کا نام ہے، اور ظاہر ہے کہ انقیاد باطن قوت علیہ ارادہ کے  
احوال و انفعالات میں سے ہے اور قوت علیہ ارادہ کے انفعال کے لئے تعلق علم بالعلوم کی  
ضرورت ہے۔ بلکہ اس انفعال کے لئے اگر فعل ہے تو کیفیت علیہ ہی ہے اس صورت میں  
کیفیت ایمانیہ ایک حالت متوسط بین القوة العلییة والقوة العلییة الارادیہ ہے اور حاصل ضرب  
علم و عمل کیفیت علیہ قوت علیہ ہوئی، مگر چونکہ مقصود بالذات انقباض قوت علیہ ہے۔ تو یہ  
محیثیت انقباض قوت علیہ اور کیفیت مذکورہ کا نام ایمان ہوگا۔ ورنہ اس صورت میں ایمان فقط  
علم سے مستحق ہو جایا کرتا، اور یہ مردود باوجود اس علم کے کہ آیتہ یعرفونہ کما  
یعرفونہ ابناء ہم بھی اس پر شاہد ہے مورد غتاب نہ ہوتے اس لئے کہ بحیثیت مذکورہ  
فقط فاعل ہی کی ضرورت ہے چنانچہ ظاہر ہے اور نیز پہلے واضح ہو چکا ہے ہاں بحیثیت انقباض  
مفعولی ہر صفت کو فاعل و مفعول دونوں کی ضرورت ہے۔

یہی اس بات کی دلیل کہ انقباض قوت علیہ مقصود ہے اول تو یہی آیت یعرفونہ  
کما یعرفونہ ابناء ہم ہے۔ بایں ہمہ لفظ انقیاد و اذعان و خضوع و غیرہ بھی  
جو منجملہ تفسیرات ایمانی ہیں اس بات پر دلالت کرتے ہیں۔ پھر تقویٰ و صبر و توکل وغیرہ جو منجملہ  
مقتضیات و لوازم ذات ایمان ہیں اس کے لئے برہان ہیں اس لئے کہ یہ سب امور اختیار یہ  
ہیں اور اختیار و ارادہ قوت علی کا کام ہے اقول علی اس لوت سے منزہ ہے اس پر آیت  
وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ اور نیز آیت وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ  
مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ مثل آقابہم و اس بات پر شاہد ہے کہ مقصود بالذات اور  
مطلوب بے واسطہ عبادت ہے جو لاہرم منجملہ اختیارات و علیات سے مگر بشہادت آیت  
قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْمَعْنَا وَلَكَمَا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ  
فِي قُلُوبِكُمْ اور نیز با دلالت حدیث انما الاعمال بالنیات۔ یہ بات روشن ہے کہ

اصل عبادت نیت اور انقیاد باطن ہے سو اسی کو ہم ایمان کہتے ہیں اتنا فرق ہے کہ ایک نیت عام اور عبادت عام ہوتی ہے اور ایک نیت خاص اور عبادت خاص ہوتی ہے۔ سو جیسے نیا خاصہ عمل اعمال خاصہ ہیں ایسے ہی نیت عامہ کو علت جملہ اعمال کہیئے۔

بالجملہ ان تینوں میں جس کو ہم نیت کہتے ہیں اعمیٰ نیات خاصہ متعلقہ صوم و صلوة اعمال معینہ جس کو ایمانی کہیئے وہی نسبت ہے جو ادغام و خاص اعمیٰ کلی اور اس کے حصہ میں ہوتی ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ حصص کلیات طبعیہ مغایر ماہیت کلیہ نہیں ہو جاتے۔ اس لئے جو ایک کی حقیقت ہوگی وہی دوسرے کی حقیقت ہوگی

بالجملہ بایں نظر کہ نیات خاصہ منجملہ ارادات ہیں جو قوت علیہ ارادیہ ہی سے متصور ہیں یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ارادہ عام اور نیت عامہ بھی جس کو ایمان کہیئے ارادہ اور قوت علیہ ہی کا کام ہوگا اور ظاہر ہے کہ تسلیم واذعان جو مشہور تفسیرات ایمانی میں سے ہیں بے ارادہ متصور نہیں خود ارادہ کہو یا ملزوم ارادہ کہو اس لئے خواہ مخواہ یوں کہنا پڑے گا کہ ہر چند کیفیت ایمانی کے تحقق میں کیفیت علیہ اور قوت علیہ کو برابر ایسا ہی دخل ہے جیسے حوادث میں مبداء حدوث اعمیٰ لازم ذات واسطہ فی العروض اور مودعہ کو دخل ہوتا ہے۔ مگر بایں نظر کبھی اتصاف فاعلی مقصود ہوتا ہے اور کبھی اتصاف مفعولی پھر جس کا اتصاف مقصود بالذات ہوتا ہے۔ صفت متوسطہ اسی کی صفت ہو جاتی ہے۔ اور اس اعتبار سے دوسرے پر اس کا عمل اور دوسرے کی طرف اس کا انتساب جائز نہیں ہوتا۔ چنانچہ تقریر منع تصادق مصدر مبنی للفاعل اور مبنی للمفعول میں یہ بات واضح ہو چکی ہے اور یہاں اتصاف مفعولی اعمیٰ اتصاف قوت علیہ و قوت ارادیہ بالکیفیتہ المعلوۃ مقصود ہے تو لاجرم ایمان احوال قوت علیہ میں سے ہوگا، یہ تقریر حسب دلخواہ اہل زمانہ تھی۔

اور اگر تقلید انبار روزگار کو ایک طرف دھریئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ احیاء میں دو قوتیں ہیں۔ ایک علیہ جس کا کام کشف و ادراک معلومات ہے۔ دوسرے علیہ جس کا کام حرکات و سکناات ہے۔ خواہ حرکات آئینی ہوں یا غیر آئینی ہوں مثل کیفی وکی کے خواہ جماعتی ہوں خواہ روحانی ہوں اس صورت میں توجہ روحانی اور میلان قلبی بھی جس کو محبت کہتے ہیں داخل حرکات رہے گا، اور اس صفت کا کام ہوگا جس کو ہم نے بنام قوت علیہ تعبیر کیا ہے اور اسی کو ہم قوت ارادیہ بھی کہتے ہیں اور کیوں کر نہ کیئے ارادہ کہیئے، ارادہ بمعنی عزم کی حقیقت اگر غور کیئے تو یہی محبت ہے کہ قدرت پر عارض ہو کر صورت عزم حاصل کر لیتی ہے کیونکہ بوسیدہ تحیل عزم کیئے تو یہی دو باتیں نکلتی ہیں۔ باقی



علم ارادہ سے بالبداہتہ سابق ہے ارادہ اس سے مرکب نہیں، اسی واسطے علم بے ارادہ اکثر ہوتا ہے اور ارادہ قدرت سے اس طرح سابق نہیں اس لئے ارادہ بے قدرت نہیں ہوتا جب یہ بات متحقق ہو چکی تو سینے،

بعد غوریوں معلوم ہوتا ہے کہ قوت علمیہ اور قوت ارادیہ میں دوبارہ ایمان فقط اتنا ہی اشتراک ہے کہ دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہو جاتے ہیں یعنی جو چیز اس کے لئے مفعول اعمیٰ معلوم ہے وہی چیز اس کے لئے مفعول و مراد ہے اعمیٰ محبوب و مطلوب ہے یہ مطلب نہیں کہ مفعول و فعل صادر ہے اس لئے کہ اصل ارادہ اور اول مرتبہ توجہ محبت ہے پھر طلب ہے باقی افعال ارادیہ آثار قدرت میں سے ہیں اور منشاء ان کا وہی محبت و طلب ہے۔ اعمیٰ بایں نظر کہ افعال و حرکات موصل الی المحبوب بالذات یا الی المحبوب بالعرض ہوتے ہیں تو باشارہ ارادہ و حکم قوت ارادیہ قدرت کا پر داذا افعال ہوتی ہے اور اس وجہ سے محبوب بالعرض ہو جاتی ہے اس لئے کہ موصل الی المحبوب بھی محبوب ہی ہو جاتا ہے۔

عرض اصل ارادہ محبت ہے اور ارادہ یعنی مشہور اعمیٰ عزم فعل اس کے آثار لازم میں سے ہے جن سے قدرت ہی متاثر اور منفعل ہوتی ہے۔ اس لئے محبت مقدمات میں اس کا ظہور ہوتا ہے یہ نہیں کہ وقت تعلق بغیر المقدمات یہ عزم جس کی حقیقت طلب ہے زائل ہو جاتا ہے بلکہ طلب بحال خود ہے کیونکہ لازم محبت میں سے ہے ہاں مطلوب مع نہیں مرتبہ حکم موجود ہے مرتبہ فعلیت میں متعلق نہیں بالجلد قوت علمیہ اور قوت ارادیہ جس کو قوت علمیہ اول کہا ہے دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ اور اس کے آپس میں کوئی فعل و انفعال نہیں۔ ہاں قوت ارادیہ بذات خود اپنے مفعول کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی تعلق ارادہ بالمراد کے لئے تعلق علم بالمراد المذكور شرط اد واسطہ فی الثبوت ہے مگر کسی کو شاید یہ خیال ہو کہ تقریر مسطور جب راست ہو کہ مراد محبوبات میں منحصر ہو جائیں، سو اس کا جواب اسی تقریر میں مندرج ہے۔ اعمیٰ ارادہ کے لئے محبوب ہونا چاہئے بالذات ہو یا بالعرض ہو۔

بالجملہ ایمان کے لئے بمقتضائے تقریر اول علم و ارادہ دونوں ضروریات وجود میں سے ہیں۔ اور کیوں نہ ہو انقیاد محبت کے آثار میں سے ہے اور محبت ہی اصل ارادہ ہے اور محبت بے علم مقصور نہیں اس لئے جس کی کا ایمان ذاتی ہو گا علم و ارادہ بھی اس کا ذاتی ہو گا، مگر سب جانتے ہیں کہ حیات میں سوا علم و ارادہ کے اور کیا ہے۔ بلکہ خود کیجئے تو حیات و محبت و ارادہ تینوں ایک

مصدق کے لئے مفہوم ہیں۔ ہاں جیسے مفہوم مدلول و موضوع لہذا و مراد وغیرہ ایک مصداق کے لئے مفہومات متضاراً لا اعتبار ہیں ایسے ہی حیات و محبت و ارادہ وغیرہ مختلف الا اعتبار ہیں۔ نقطہ بر حیثیت انصاف فاعلی حیات میں ارادہ بر حیثیت اضافت فیما بین محبت و ارادہ میں اور اگر ارادہ کو مرادف طلب رکھئے تو خیر یہ اور بات ہے۔ مگر ارادہ بمعنی محبت بر حیثیت تعلق افعال کچھ اور نہیں ہو جاتا اگرچہ باری النظر میں کچھ ارادہ معلوم ہو اس لئے کہ محبت قارۃ الازات اور غیر قارۃ الازات محبت ہونے میں دونوں برابر ہیں پر قارۃ الازات اپنی حرکات ارادیہ داخل قدرت محبت و مرید میں اور اس وجہ سے ان کا صدور اور وقوع اور تحقق اور حدوث متعاقب ارادہ ہو جاتا ہے اسی قدرت پر ہوا خواہی ارادہ یا بجہت حکم ارادہ یا فعل ارادہ جو چاہو سو کہو، مطلب ایک ہے۔ کارپرداز اور مطیع الخدمت اور منفل ہر جاتی ہے اور غیر قارۃ الازات بایں وجہ کہ داخل قدرت محبت نہیں ہو جہ ارادہ ظہور میں نہیں آ سکتی۔

بہر حال محبت و ارادہ اور حیات میں سوا فرق مذکور کچھ فرق نہیں۔ چنانچہ آثار و اوصاف مثلاً متقارب ہیں کار حیات و احیاء تمیز ہے یا حرکت جو بوسیہ علم و قدرت متصور ہے۔ سو یہی بات محبت اور ارادہ میں ہوتی ہے۔ ہاں محبت میں بالخصوص علم اور میلان الی النافع اور لذت و ہرب من المضر ہوتا ہے، ارادہ میں طلب تحصیل نافع یا طلب دفع مضر معلوم ہوتا ہے۔ سو یہ نسبتیں ہر چند بوجہ تضاد متبیین متقار معلوم ہوتی ہیں مگر بایں نظر کہ طالب وہی ہوتا ہے جو محب ہوتا ہے یوں معلوم ہوتا ہے کہ جو منشاء محبت ہے وہی منشاء طلب ہے۔ ورنہ محبت کسی کو مراد طالب کوئی اور ہوگا، اس لئے ارادہ عین محبت کا نام ہوگا مگر قاعدہ ہے کہ تفاوت قابلیت معروض یعنی مفعول سے ظہور آثار میں اختلاف ہوتا ہے۔ اس لئے محبت مقدورات میں بوجہ محبوبیت مفعول کی جانب اور کچھ اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے اور مقدورات محب میں تحقق محبوب تک قربت پہنچ جاتی ہے۔ اس صورت میں فاعل کی جانب ایک صفت واحدہ ہے جس کے مراتب باعتبار ظہور آثار مختلف ہیں پھر ایک آثار کے اعتبار سے اس کا نام محبت ہے دوسرے آثار کے اعتبار سے اس کا نام ارادہ ہے اور حیات و محبت فقط تفاوت عموم و خصوص آثار ہے۔ مگر ہاں اتنا ہے کہ افعال ہمیشہ محبوب بالخیر ہوں گے اور محبوب ہمیشہ بالازات امور قارۃ الازات ہوں گے چنانچہ ظاہر ہے، اور ظاہر نہیں تو نہ ہو اس کے اور ایضاً کی کچھ ضرورت بھی نہیں مگر کچھ شک نہیں کہ ارادہ بمعنی مذکور عین حیات ہے اور یہی ہمارا کیا نقصان، اگر اس کے عدم ثبوت میں

ہمارا کچھ نقصان ہوتا تو ان شاء اللہ اس کو بہ تفصیل تمام ذکر کرتے۔

مگر ہمارا مطلب بہر حال ثابت ہے اس میں کسی کو گنجائش کلام ہی نہیں کہ ارادہ و علم بے حیات منظور نہیں اور ایمان بے علم و ارادہ ممکن نہیں حصول علم کے لئے بالفرض علم اور علم و ارادہ کے لئے بالفرض حیات چاہیے وجہ ضرورت کچھ ہی سہی اس لئے کہ جس کا ایمان ذاتی ہوگا اس کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور جس کا ایمان بالعرض ہوگا اس کی حیات بھی بالعرض ہوگی۔ مگر بوجہ مذکورہ صحنہ دونوں کا ایک ہی ہوگا یہ نہیں ہو سکتا کہ ایسے شخص کا جس کی حیات و ایمان دونوں عرضی ہوں، حیاتیں اور اسے آئے اور ایمان کبیر اور آئے اس لئے کہ ایمان حاصل قرب قوت علیہ اور قوت علیہ ارادہ ہو، اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں کن حیات کے ہیں، یہ نہیں ہو سکتا کہ حیات ہو اور یہ دونوں نہ ہوں یا یہ ہوں اور حیات نہ ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے محتاج بیان نہیں، اس لئے بشہادت آیہ کریمہ اَنْتَسِبُ اَوَّلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ حیات مؤمنین ان کے حق میں ایک صفت عرضی یعنی بالعرض ہوگی، جس کا موصوف بالذات بحکم تقاریر گزشتہ نفس مقدس سرور نفس صلعم ہوگا اور بایں محاذ کہ صفات ذاتیہ قابل انفکاک نہیں ہوتیں اور صفات عرضیہ قابل زوال ہوتی ہیں اس بات کا قائل ہونا پڑے گا کہ نفس مقدس نبوی اور حیات میں نسبت ضرورت ذاتیہ ہے اور نفس مؤمنین اور حیات میں نسبت امکان ذاتی ہے بالجلد حیات نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام دائمی ہے ممکن نہیں کہ آپ کی حیات داخل ہو جائے اور حیات مؤمنین عرضی ہے داخل ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ صفات عرضیہ حقیقت میں صفات ہی نہیں ہوتیں موصوف کے ذمہ فقط تہمت اتھاف لگ جاتی ہے۔ وہم غلط کار محکمہ عالم شہادت میں متہم کر دیتا ہے ورنہ حقیقت میں مالک صفات عرضیہ موصوف بالذات ہوتا ہے صفات عرضیہ اس کے آثار میں سے ہوتی ہیں اور اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ اُمت اُمم ماضیہ سے افضل اور خیر ہو اس لئے کہ آثار تابع مؤثر ہوتے ہیں۔ افضل مؤثر کے آثار بھی افضل ہوں گے اور ادون مؤثر کے آثار بھی ادون ہوں گے۔

اور ظاہر ہے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم افضل الانبیاء والمرسلین ہیں تو لاہوم ارواح مؤمنین امت محمدی صلعم بھی جو آثار روح اقدس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم میں سے ہیں اور نبیوں کی امت کے مؤمنین کی ارواح سے افضل ہوں گی اس لئے کہ اور انبیاء علیہم السلام اپنی امت کے مؤمنین کی ارواح کے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہیں جو نسبت کہ حضرت سرور عالم صلعم کو اپنی امت کی ارواح کے ساتھ حاصل ہے یعنی ارواح مؤمنین امم گزشتہ آثار ارواح انبیاء سابقین علیہم السلام

ہیں۔ سو جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام سے افضل ہیں ایسے ہی آپ کی امت اوروں کی امت سے افضل ہے۔

پنا پھر خود خداوند کریم بھی ارشاد فرماتا ہے کہ

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ  
اور اس صورت میں ممکن ہے کہ آیت اَلنَّبِيِّ اَوَّلٰی بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ میں  
اَلنَّبِيِّ میں بھی اور اَلْمُؤْمِنِيْنَ میں بھی الف لام استعراق کے لئے ہو یا اول میں بلصیت کے لئے  
اور دوسرے میں استعراق کے لئے اور یہ معنی ہوں کہ ہر نبی اولیٰ بالمؤمنین ہوتا ہے۔ یا ماہیت  
نبوت کا مقتضی یہ ہے کہ اولیٰ بالمؤمنین ہو اس وقت المؤمنین سے فقط اسی امت کے مؤمنین مراد  
نہ ہوں گے۔ بلکہ اگلے پچھلے سب مؤمنوں کو عام ہو گا!

اور سیاق و سباق بھی کچھ اس تعمیم کے مخالف نہیں اس لئے کہ مقصود بالذات اولیت نبوی صلی  
ہر نسبت ارواح امت محمدیؐ ہے۔ سو جیسے یہ بات آیت النبیؐ کے قضیہ شخصیت ہونے میں  
حاصل ہے ویسے ہی بلکہ مع شئی رائد اس کے کلیہ ہونے میں حاصل ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ الف لام  
دو وزن لفظوں میں عہد کے لئے ہے اور مراد یہ ہے کہ ہذا النبیؐ اولیٰ بہؤلاء المؤمنین  
من انفسہم! لیکن اس بات سے اور انبیاء کی اولیت ہر نسبت اپنی امت کے اگر ثابت نہیں  
ہوتی تو باطل بھی نہیں ہوتی، بلکہ ثابت ہی ہوتی ہے۔ اتنا فرق ہے کہ در صورت استعراق اصول  
کی اولیت بدلات مطالبہ ثابت ہو جائے گی اور منصوص ہوگی اور در صورت عہد منصوص تو نہ  
ہوگی پر بطور قیاس ثابت ہوگی اس لئے کہ بغفار و نضار اگر موضوع کو کسی وصف منوائی سے تعبیر  
کرتے ہیں تو اہل فہم اس وصف علت محمول سمجھتے ہیں۔

مثلاً اگر کوئی شخص کہے ہذا الشجاع ہزم الجند تو لاجرم اہل فہم کے نزدیک وصف شجاعت کو  
ہزیمت شکر میں دخل ہو گا۔ اس لئے اس قسم کا قضیہ اگرچہ بادی النظر میں شخصیت ہوتا ہے۔ پر  
بوجہ مذکور کلیہ کے حکم میں ہوتا ہے۔

الغرض ذوق سلیم ہر تئوں معلوم ہوتا ہے کہ اس اولیت میں وصف نبوت کو دخل ہے اور  
ہر نبی کو اپنی امت کے ساتھ وہی نسبت ہے جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی امت کے ساتھ اور اسی  
وجہ سے شخصیت انبیاء علیہم السلام کی اہم خاصہ کے ساتھ کی گئی ہے اور اسی بنا پر یوں کہہ سکتے  
ہیں کہ منافی تعادلات مدارج انبیاء علیہم السلام مراتب اہم بھی متعادات میں یعنی جیسے آفتاب اور

تقریب فرق ہے اور ان کے آثار معنی دھوپ اور چاندنی میں اتنا ہی تفاوت ہے ایسے ہی جی تدر  
مراتب انبیاء میں باہم تفاوت ہوگا اتنا ہی مراتب امت میں تفاوت ہوگا۔ اس لئے کہ ادوار امت امت کے نبی کی روح کے  
آثار ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے اس امت کو خود خداوند کریم نے خلیفۃ امت فرمایا اور کیوں  
نہ فرمائے اس امت کے نبی افضل المرسلین خاتم النبیین سید الاولین والآخرین علیہ وسلم وعلیٰ آلہ  
افضل صلوات المصلین واکمل تسلیات السعیدین پھر یہ امت کیوں کر افضل الامم نہ ہوگی، اور یہیں سے  
انبیاء علیہم السلام کے انبیاء ہونے کی وجہ اور امتیوں کے امتی ہونے کی علت معلوم ہوگئی۔ اعمیٰ یہ بات  
کہ حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ اور حضرت داؤد اور حضرت عیسیٰ  
علیہم السلام، اور حضرت افضل الانبیاء والمرسلین صلی اللہ علیہ وسلم ہی کیوں نبی ہوئے اور ان کے  
امتی امتی کیوں ہوئے، معاملہ برعکس کیوں نہ ہوا۔ امتیوں میں سے کوئی نبی ہو جاتا اور انبیاء مذکورین  
علیہم السلام ان کے امتی ہوتے :-

لیکن اب اچھی طرح کائنات فی نصف النہار روشن ہو گیا کہ یوں ہی ہونا چاہیئے تھا اگر  
اس ترتیب کے مخالف ہوتا تو مخالف عقل تھا، مؤثر اور واسطی فی العودض اور علت قابل اقتدار  
اثر اور عارض اور معلول نہیں ہاں اثر اور عارض اور معلول قابل اقتدار مؤثر اور واسطی فی العودض اور علت  
ہیں بلکہ یہ ترتیب ضروری اور وہ ترتیب محال ہے اور اس میں سے یہ بھی نکل آیا کہ نبوت بدیہی ہے کسی نہیں اور  
اس کے کیا معنی ہیں اس لئے کہ واسطی فی العودض اور مؤثر اور علت اور منشاء انتزاع ہونا واسطی فی العودض اور مؤثر اور  
علت اور منشاء انتزاع کے اختیار میں نہیں ہوتا وجہ اس کی ظاہر ہے ارادہ کے نیچے اصل میں افعال اختیار یہ دخل ہیں اور جو چیزیں بوسید  
افعال اختیار یہ حاصل ہوتی ہیں جیسے درہم دینار مثلاً ان کو کسی اور اختیاری بوجہ مداخلت افعال اختیار یہ کہتے  
ہیں اور صفات ذاتیہ مزید و مختارہ از قسم افعال ہیں نہ افعال اختیار یہ سے حاصل ہوتی ہیں بلکہ مثل ذات  
صفات مذکورہ بھی خدا داد ہوتے ہیں دیکھئے استماع و البصار جو از قسم افعال ہیں اختیار یہ ہیں، مگر خود  
سمع و بصر اختیار یہ نہیں عطا خدا نے واجب العطا یا ہیں ورنہ اندھے مادر زاد اور بہرے  
مادر زاد سمع و بصر حاصل کر لیا کرتے، اور ظاہر ہے کہ علیت و معلولیت و مؤثریت و اثریت اور  
وساۃ عروضی اور عارضیت اور منشائیت انتزاع اور انتزاعیت لوازم مراتب مخلوقیہ سے  
ہیں اور لوازم مخلوقیہ مخلوقات کے اختیار میں نہیں ورنہ ہر کوئی اپنے حسب دلخواہ مراتب جلیلہ و جلیلہ  
حاصل کر لیا کرتا۔

بالجملہ امور مذکورہ صفات ذاتیہ میں سے ہیں اور مثل ذات محض بقدرت الہی شخص معین ہوتی

ہے اہل رسالہ کے سمجھنے والوں کو اس قسم کے فرقوں کے بیان کی کچھ حاجت نہیں ورنہ میں ہی قلم گھساتا اور کاغذ سیاہ کرتا۔

الغرض مدخلت والدیسمانی اور ضرورت والدردوعانی میں زمین و آسمان کا فرق ہے والدیسمانی اگر ہے بھی تو داسطی الثبوت ہے جو اصل ارکان وجود حادث سے حسب تحقیقات گذشتہ خارج ہے اگر وہ ہوتا ہے تو بنمو مصولات آثار فاعل الی المفعول یا واقعات مواقع وصول اثر ہوتا ہے ، اور منشاء انتزاع ادخلت اور مثر ضرور داسطی العرض معطی وجود ہوتا ہے ۔

بالجملہ والد روحانی کو خود جناب خالق اکبر کے ساتھ ایک نوع کی مشابہت تامہ ہے جیسے ممکنات کو حدوث میں کیا بقا میں کیا وجود باری کی ضرورت اور اس کی طرف احتیاج ہے۔ ایسے ہی انتزاعیاء وغیرہ کو منشاء، انتزاع وغیرہ کے حدوث و بقا میں ضرورت ہے اس جگہ سے اہل فہم کو کیفیت ارتباط حادث بالقدیم کسی قدر معلوم ہوگئی ہوگی، اور یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ حقوق والد روحانی والد جسمانی کے حقوق سے کس قدر زیادہ ہیں اور کیوں نہ ہوں وہاں اگر تولد جسمانی ہے تو یہاں حدوث روحانی ہے وہاں اگر مداخلت ہے تو یہاں ضرورت ہے۔ پھر جب حقوق والدین جسمانی اس قدر ہیں کہ حقوق والدین منجملہ اکبر کریم شہرا۔ چنانچہ احادیث صحیحہ بخاری و مسلم میں مصرح ہے تو حقوق والد روحانی کہتے اور حقوق والد روحانی کیسا ہوگا۔

بالجملہ جس قدر والدہ معافی منظرِ خالقیت و منظرِ ربوبیت ہے اس سے زیادہ والدِ روحانی منظرِ خالقیت و منظرِ ربوبیت ہے اسی لئے **وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَٰءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ** کے ساتھ **وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا** فرمایا **فَوَاطِعُوا اللَّهَ** کے ساتھ **وَاطِعُوا الرَّسُولَ** لگایا اس میں اور اس میں دیکھو کتنا فرق ہے اگر کس قدر تفاوت ہے عبادِ خداوندی اور چیز ہے اور احسانِ والدین اور چیز ہے احسان میں فعلِ محسن یا عطا و محسن مقصود نہیں ہوتا

دراحت مقصود ہوتی ہے جو ان دو قول کے ساتھ مربوط ہوتی ہے **چونکہ شرع مذکورہ فعل مذکور یا عطا**  
**مذکورہ پر اور عطا بے فعل مذکور اور فعل مذکور بے اطاعت مقصود نہیں** تو بنا چاری اطاعت والدین کی ضرورت  
پر طوق ہے اور عبادتیں خود عبادت ہی مقصود ہے کوئی اور شرع جو عبارت پر متفرع ہو جناب باری کو مطوع  
نہیں اور عبادت عین اطاعت کا نام ہے عبادت حقیقت بھی اطاعت ہے تو یہاں اطاعت  
بذات خود مقصود ہے۔ اور والدین کے حق میں اطاعت آزاد مقصود ہے اور ظاہر ہے کہ اگر کوئی  
مستاجر کو اجیر سے ایسے کام پر قید اجارہ کرے جو کسی آلہ پر مقصود ہو تو آلہ مذکور مستاجر کی ملک

ہیں۔ موصوف اوصاف مذکورہ کو اس میں کچھ دخل نہیں جیسے آفتاب کو منور اُغنی فاعل تنویر اور مصدر  
شعاع بنادیا، اور زمین کو مثلاً قابل تنویر اور شعاع کو صادر آتش کو عرق اور مصدر حرارت اور چوب  
کو مثلاً قابل احتراق اور حرارت کو صادر بنایا ایسے ہی انبیاء کو مصدر ارواح مومنین اور ارواح کو صادر  
بنادیا نہ انبیاء نے بزدل یا زو یہ مرتبہ حاصل کیا نہ مؤمنین بوجہ تکامل اس سے محروم رہ گئے۔ مگر اس  
مرتبہ میں اور نبوت میں پھر ایسا فرق ہے جیسے عقل و وزارت اور سپہ سالاری اور شجاعت میں اُغنی  
استعداد نبوت قاسمی منشاء ثبوت اور مصدریت مذکورہ کا نام ہے مگر استعداد کو فعلیت لازم نہیں دینا ہر  
فاعل و دیر اور ہر شجاع سپہ سالار اور ہر چوب خشک سوختہ اور ہر جم کشیف منور ہوا کرتا۔ اور وجہ  
اس کی یہ ہے کہ فعلیت انصاف قواہل ایقاع اور افاضہ فاعل پر موقوف ہے قابل کے اختیار میں  
نہیں چنانچہ امثلہ مذکورہ سے واضح ہے اس لئے تقرر عہدۂ نبوت بھی مثل منشاء ثبوت اور مصدریت  
مذکورہ اختیار انبیاء میں نہ ہوگا۔

بالجملہ استعداد نبوت اور فعلیت نبوت دونوں داوود و ندی میں کسب کو اس میں دخل نہیں اور  
میں سے الہوت روحانی حضرت حبیب ربانی علیہ الف الف صلوة و سلام بہ نسبت ارواح مومنین  
امت محمدی صلعم ثابت ہو گئی اس لئے کہ حقیقت الہوت و سلطنت ایکاد ہے اُغنی والد جسمانی سلسلہ  
ایکاد میں واسطہ وجود و لہر ہوتا ہے سو ایسے ہی اسراج انبیاء خصوصاً سرورِ انام علیہ وعلیہم الصلوٰۃ والسلام و علی  
آلہ اکرام واسطہ وجود و ارواح اہم میں کیونکہ انبیاء خصوصاً سرورِ انام حضرت سید المرعوات صلعم حسب  
تحریر گزشتہ منشاء انتزاع ارواح مومنین امت ہوتے ہیں اور ارواح مومنین امت ان کے حق میں  
منجہ انتزاعیات ہوتی ہیں اور ظاہر ہے کہ والدین جسمانی کو وجود و لہر میں اتنا دخل نہیں جتنا منشاء انتزاع  
کو وجود انتزاعیات میں دخل ہوتا ہے۔

اول تو وجود آدمی بے والدین متصور بلکہ واقع ہے حضرت آدم علیہ السلام کے دماغ تھیں باپ  
حضرت عیسیٰ کے والد کوئی نہ تھا پھر بعد وجود بقاء اولاد کے لئے بقاء والدین ضروری نہیں اگر ماں باپ  
کا جسم فنا ہو جائے تو اولاد کا جسم فنا نہیں ہو جاتا اور منشاء انتزاع کو بالضرورت حدوث و بقاء  
انتزاعیات دونوں میں دخل ہے اور پھر دخل بھی کیسا کہ بے منشاء انتزاع نہ حدوث انتزاعیات ممکن ہے  
نہ بقاء انتزاعیات متصور ہے علیٰ ہذا القیاس مؤثر اور واسطہ فی الوجود الہوت کو حدوث و بقاء عارض  
و اثر وصول میں کیسی کچھ حاجت ہے کہ حاجت بیان نہیں اور کیوں نہ ہو یہ سب معنومات اور مفہوم منشاء  
انتزاع ایک ہی مصداق پر صادق آتے ہیں۔ فرق اگر ہے تو اعتباری ہے حقیقی نہیں چنانچہ اہل فہم پر روشن

میں داخل نہیں ہو جاتا اور دربارہ آلہ کوئی استحقاق اس کو حاصل نہیں ہوتا۔ بعد اختتام کام کے یا قبل شروع کام کے بلکہ عین وقت کام کے مستاجر کو آلہ سے کچھ کام نہ ہوگا، فقط اپنے کام سے کام ہوگا آلہ مذکور اگر اجیر محرم ہے اور وہ آلہ اس کا ہے تو ملک اجیر رہے گا اور غلام ہے تو ملک مولیٰ رہے گا۔ مستاجر کو دربارہ ملک بوجہ طلب کار مذکور کچھ استحقاق نہ ہوگا۔

بالجملہ والدین مستحق راحت ہیں اور اطاعت میں جو آلہ راحت ہے کچھ استحقاق نہیں اس لئے امر والدین کے گناہ و مصیبت میں نہیں سنے جاتے اور اطاعت خالی از راحت میں چندان تاہم نہیں فقط بایں لحاظ کہ اطاعت موجب سرور ہے اور سرور منجملہ راحت ہے اطاعت خالی از راحت بھی سرور ہے اس لئے والدین اگر مٹنی و قوی ہوں اور اولاد کے ذمہ جہ فرض نہیں تو اجازت کی خواہ مخواہ ضرر نہیں اور آیت **وَاطِيعُوا الرَّسُولَ** میں خود عطاء استحقاق اطاعت ہی سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سرور فرمایا آپ کی اطاعت کو اپنی اطاعت ٹھہرایا، ایمان کے لئے **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ** کو رکن بنایا۔

یہی یہ بات کہ وہی اطاعت اولی الامر کو غایت ہوئی سو اس میں ہمارا کیا نقصان ہے لایب اولی الامر بھی واجب الاطاعت ہیں۔ مگر جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت خدا کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے ایسے ہی اولی الامر کی اطاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے۔ مگر اتنا فرق ہے کہ اطاعت رسول اطاعت معنون ہے اور اطاعت اولی الامر اطاعت عنوان ہے۔

اعنی اولی الامر کی اطاعت بحیثیت امر بالمعروف و نہی عن المنکر ہے اور اطاعت رسول بحیثیت ذات اگرچہ بادی النظر میں یہاں بھی اطاعت عنوانی ہے۔ شرح اس اجمال کی

یہ ہے

## شرح

شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ رسالت صفت مفعولی ہے، رسول سے مرسل مراد

ہے اور اولی الامر صفت ناعلیٰ امر ناعلیٰ بذات خود اطاعت کو مقتضی ہے رسالت مفعولی بذات خود اطاعت کو مقتضی نہیں۔ اگر کوئی شخص کسی کے پاس غلام بطور میرہ بیچ دے تو لاریب باقتبار لغت اس کو مرسل کہیں گے۔ مگر یہ ارسال بغرض طلب اطاعت غلام نہیں، بلکہ بغرض استخدام غلام ہے جس میں اسلئے غلام مرسل کو اطاعت مرسل الیہ کی لازم ہے۔

الغرض مفہوم رسول و مفعول مقتضی اطاعت اور خواستگار انقیاد نہیں جو علت خطاب **اطِيعُوا**



ہو سکے۔ ہاں مفہوم امر بالمعروف البتہ علت خطاب اطیعوا ہو سکتا ہے اس لئے اطاعت اولی الامر تو اطاعت عنوانی ہوگی اور اطاعت رسول اطاعت ذاتی ہوگی کیونکہ جب عنوان موجب خطاب نہیں ہو سکتا تو بعد عنوان معنون ہی موجب خطاب ہوگا، ورنہ معنون بھی نہ ہو تو پھر احکام خداوندی کا حکم اور حکمت ہونا غلط ہو جائے گا۔ اور یہ وہ بات ہے کہ سب میں اول اس رسالہ میں اُنہی کے اثبات سے فراغت پائی ہے۔ بلکہ حکم کا حکم کہنا خود اسی بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں کچھ حکمت ہے، اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ حکم و حکمت علم نسبت حقیقیہ حکمیہ کہتے ہیں جو مابین محکوم علیہ اور محکوم بہ حقیقی اُغنی موصوف بالذات اور موصوف بالعرض ہو کر رہتا ہے، اور ظاہر ہے کہ محکوم علیہ حقیقی علت محکوم بہ حقیقی ہوتا ہے۔ چنانچہ حکم بہ معنی امر دینی اس پر متفرع ہے چنانچہ بخوبی اوپر واضح ہو چکا ہے۔ اس صورت میں قضیۃ الرسول مطاع میں اگر معنون بھی مثل عنوان علت محمول نہ ہو تو علم و تصدیق قضیہ مذکورہ منجملہ حکم و حکمت نہ ہوگی اور پھر خطاب اطیعوا کے لئے موافق قاعدہ حکمت کوئی وجہ نہ ہوگی۔

بالجملہ قضیۃ الرسول مطاع میں معنون محکوم علیہ حقیقی ہے اور ظاہر ہے کہ معنون رسول اس جگہ بجز روح مقدس سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور نبی فعل ارسال ذات مقدس صلعم کے ساتھ متعلق ہوا ہے کسی وصف کے ساتھ متعلق نہیں اور اہل فہم پر روشن ہے کہ اطاعت ذاتی بجز اس کے متصور نہیں کہ مطاع مطیع کے لئے منشاء انتزاع ہو کیونکہ اس صورت میں مابین مطیع و مطاع علاقہ ذاتی ہوگا۔ ورنہ باعتبار ذات مطیع بھی مطاع سے مستغنی ہوگا۔ تو پھر اگر اطاعت ہوگی تو مثل اطاعت اولی الامر اطاعت وصفی ہوگی۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ لفظ الرسول کے ساتھ اطیعوا فرمایا اور اولی الامر کے ساتھ اطیعوا نہ بڑھایا تاکہ معلوم رہے کہ اطاعت رسول اطاعت مستقلہ اور بالذات ہے۔ اور اطاعت اولی الامر بالتبع اور بالعرض اُغنی بوجہ نیابت نبویہ صلعم اولی الامر کو منصب مطاعیت حاصل ہے۔ باقی بعض مواقع میں جو لفظ الرسول کے ساتھ بھی لفظ اطیعوا نہیں فرمایا اس کی دو وجہ ہیں اور

اول، تو یہ کہ ہر چند اطاعت رسول بالذات ہے۔ پر باریں ہمہ بالذات نہیں کیونکہ خود ذوات ممکنہ کا تحقق اور وجود بالذات نہیں بالعرض ہے اور موصوف بالعرض کے احکام موصوف بالذات کی طرف راجع ہوا کرتے ہیں اس لئے آپ کی اطاعت بھی خدا ہی کی طرف راجع ہوگی۔ اُغنی جو باہم مقتضائے ذات محمدی صلعم ہیں وہ اصل میں مقتضیات خداوندی میں سے ہیں۔

دوم : وجہ یہ ہے کہ مقتضائے ذات نبوی صلی علیہ وسلم عین اوامر و نواہی خداوندی ہیں جیسے دو حاکم ہوں ایک بالا دست ، ایک حاکم ماتحت اور پھر ان دونوں کی رائے کسی مقدمین متفق ہو اس صورت میں طالب اور مطلوب ایک ہوگا۔ کبھی کا فائدہ طالب ہے کبھی اعتبار اتحاد مطلوب ہے جہاں اعتبار تعدد طالب ہے وہاں **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ** فرمایا ، جہاں اعتبار اتحاد مطلوب ہے وہاں **أَطِيعُوا اللَّهَ وَدُسُوكُمْ** فرمایا۔

بالجملہ اطاعت اولی الامر سے کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ اولی الامر کا بھی منشاء انتزاع ہونا اس صورت میں لازم آتا ہے اور یہ سارا کا رخانہ بنا بنایا ڈھا جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ان کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور احکام حیات ذاتی مثل بقا و نکاح و ملک اموال بعد مرگ بھی لازم آئیں گے۔ بلکہ یہی جملہ بعدی تطبیق پر مذکور حیات نبوی صلی علیہ وسلم کے ذاتی ہونے اور حیات اولی الامر کے عرضی ہونے پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ ہمارے ذاتیت حیات منشائیت انتزاع پر تھی۔ مرفوضہ تعالیٰ منشائیت انتزاع نبوی صلی علیہ وسلم اور عدم منشائیت اولی الامر بشہادت تقریر مذکور آیت **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ** سے بے استغانت آیت **أَلَسْنِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ** ثابت ہوگی : والحمد للہ علی ذلک۔

اور کیوں نہ ہو کلام ہائے صادقین ایک دوسرے کے مصدق ہو کرتے ہیں مثل کلام ہائے دروغ ، موافق مثل مشہور۔ دروغ گوراء حافظ نہ باشد ، ایک دوسرے کے مکتذب نہیں ہوتے بالجملہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم کے حقوق مشابہ حقوق خداوندی کے ہیں اور وجہ اس کی وہی مشابہ منشائیت ہے۔ سو اس تشابہ کے باعث جیسے **أَطِيعُوا اللَّهَ** فرمایا تھا ویسے ہی **أَطِيعُوا الرَّسُولَ** فرمایا۔ جیسے حرم محترم بوجہ اختصاص خداوندی احسنی یائیں وجہ کہ نام خداوندی اس پر لگ گیا تھا حرام ہوا ایسے ہی حرم مدینہ منورہ بوجہ انتساب نبوی محترم ہوا۔ جیسے محرم خداوندی جس پر حدیث **لَيْسَ بِكَ حَرَمٌ إِلَّا أَنْتَ حَرَّمَ اللَّهُ مَحَارِمَهُ** ، او کما قال دلالت کرتی ہے اور دل پر حرام ہوئیں ، ایسے ہی ازدواج مطہرات رضی اللہ عنہن بوجہ اختصاص نبوی صلی علیہ وسلم اور دل پر حرام ہوئیں۔ اختصاص میں مشابہت ہے اور کسی بات میں مشابہت نہیں جو کسی بے ہودہ کو خیال باطل ہو جیسے بوجہ استوائی خداوندی عرش اعظم صدر قیامت کبریٰ سے محفوظ رہے گا۔ چنانچہ استثناء **إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ** میں اس کو داخل رکھا ہے۔ ایسے ہی جبرائیل حضرت حبیب اکرم صلی علیہ وسلم صدر قیامت صغریٰ یعنی موت سے مصون و محفوظ ہے یعنی جیسے بوجہ موت اجساد اموات مستعد فساد ہو جاتے ہیں اور اسی وجہ

سے چند روز میں پھل پھٹ گئی سڑ کر خاک میں مل جاتے ہیں۔ اجساد انبیاء علیہم السلام خصوصاً سیدنا محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام نہ مستعفن و نہ فاسد ہوئے نہ فاسد ہوئے بلکہ زیر پرودہ خاک بشہادت احادیث صحیحہ سالم موجود ہیں جیسے خدا کا کوئی وارث نہیں ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی کوئی وارث نہ ہونا چاہیے۔ کیونکہ اس صورت میں ملک نبوی بوجہ منشاءیت مذکورہ مثل ملک خداوندی اصل ہوگی اور ملک مومنین جو ان کے اموال میں ان کو حاصل ہے ملک مستعار ہوگی اس لئے کہ موصوف بالعرض کے احکام وادھان موصوف بالذات کے احکام وادھان ہوا کرتے ہیں۔ اور موصوف بالعرض کے حق میں ان کا انتساب از قبیل مجاز و استعارہ ہوتا ہے پھر جب ملک مومنین اپنے اموال میں ملک مستعار ہوئی، ملک اصلی نہ ہوئی تو آپ کے اموال میں ملک اصلی ہونے کے کیا معنی۔ یہ بات جب ہی مقصور ہے کہ ملک مومنین ہم سنگ ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہوا اس لئے کہ ملک مورث و ملک وارث میں تضاد ہے اس لئے دونوں کا اجتماع ممکن نہیں اور تضاد کو لازم ہے کہ دونوں تضاد باہم ہم وزن ہوں ورنہ اجتماع لازم آئے گا۔ کیونکہ جہاں تضاد میں خارج متفاوتہ ہوا کرتے ہیں تو جس قدر ایک ضد میں مراتب ہوں گے اتنے ہی ضد ثانی میں بھی ہوں گے مثلاً حرارت کے مراتب اگر متفاوت ہیں تو برودت کے مراتب بھی اسی قدر متفاوت ہیں مگر جیسے حرارت مطلقہ برودت مطلقہ کے مضاد ہے ایسے ہی اس کا ہر مرتبہ اپنے اپنے مقابل کے مرتبہ کا مضاد ہے۔ علی الاطلاق کیفما اتفق تضاد نہیں ورنہ یہ برودت جو جہاں کی آتشوں اور گرم پانیوں میں بہ نسبت حرارت نادرہنم و جہنم دوزخ موجود و مسلم ہے ہرگز نہ ہوتی کون کہہ دے گا کہ حرارت آتش جہنم و جہنم دوزخ ہم سنگ حرارت آتش دنیاوی اور آب گرم حمام ہے ناچار کمی بیشی کا انفرادی کرنا پڑے گا اس میں جس قدر وجود ہوگا اسی قدر کا عدم لازم آئے گا اور در صورت وجود موضوع ایک ضد کے ارتفاع کو دوسرے کا وجود لازم ہے لاجرم بقدر مذکور برودت ہوگی سو یہ برودت آتش دنیا و آب گرم دنیا جس کا بنا چاری تسلیم کرنا پڑا اگر ہی آتش و آب مذکور کی ضد نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ ہوتا اس کے بعد چون و چرا کرتی اور ان احتمالات کا پیدا کرنا جو بدیہی البطلان ہوں انہیں کا کام ہے جو بطلان شعار و باطل پسند ہیں۔

بالجملہ املاک متعدّدہ بہ نسبت اشیاء مملوکہ باہم متضاد ہیں اور پھر ملک میں بوجہ مذکور بالا تفاوت موجود ہے۔ ہماری ملک ہم سنگ ملک خداوندی نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ تھا حالانکہ بشہادت آیت کریمہ وَ لِلّٰهِ مَسَافِی السَّمٰوٰتِ وَ مَسَافِی الْاَرْضِ اور حدیث شریف اِنَّ

لِللّٰهِ مَا آخَذَ وَكَلَهُ مَا آعْطٰی، اشیاء مملوکہ عباد میں ملک عباد اور ملک خالق جواد مجتمع ہیں اور کیوں کر نہ ہوں ملک خداوندی ملک تعقیق اور ذاتی ہے اور ملک عباد اور ملک مجازی اور عرضی ہے اور موصوف بالعرض اور موصوف بالذات اوصاف عرضیہ موصوف بالعرض میں شریک ہوتے ہیں۔ چنانچہ مکرر مذکور روشن ہو چکا ہے اور اوپر بالخصوص اس بات کا ذکر بھی آچکا ہے اس صورت میں لازم ہے کہ جیسے ملک نبوی مستلزم ملک خداوندی تھی ملک مومنین مستلزم ملک نبوی ہو کیونکہ جیسے وجود حضرت واجب الوجود منشاء انتزاع روح حبیب محمود صلعم تھا ایسے ہی روح اقدس حضرت حبیب مقدس منشاء انتزاع ارواح مومنین ہے وہاں اگر منشائیت مذکورہ باعث ملکیت ذاتیہ تھا تو یہاں بھی منشائیت مذکورہ موجب ملک ذاتی ہوگی اور اموال مومنین جس قدر مملوک مومنین ہیں اس سے بڑھ کر مملوک حبیب رب العالمین صلعم ہوں گے۔

بالجملہ ملک نبوی صلعم مضاد ملک مومنین نہیں جو ملک مومنین قائم مقام ملک نبوی صلعم ہو اس صورت میں بالفرض والتقدير اگر ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم زائل بھی ہو جائے تو یہ ممکن نہیں کہ ملک مومنین اس کے قائم مقام ہو جائے۔

باقی رہا احتمال حدوث ملک جدید قریہ مسلم کہ ملک نبوی صلعم باقی یا زائل ہو جائے۔ شل بہہ و بیع شراء و اجارہ نبوی صلعم اشیاء مملوکہ نبوی صلعم میں احتمال حدوث ملک جدید تھا۔ مگر حدوث ملک جدید کبھی اختیاری ہوتا ہے جیسے بیع و شراء میں ہوتا ہے کبھی اضطراری جیسے میراث میں ہوتا ہے۔ سو در صورت بقاء ملک نبوی صلعم تو اضطراری ہے نہ اختیاری، عدم ملک اختیاری تو ظاہر ہے نہ بیع ہے نہ شراء ہے نہ بہہ ہے نہ وصیت ہے۔ رہی ملک اضطراری اس کیلئے زوال ملک چاہیے سو وہ جوں کی توں موجود ہے اور در صورت زوال ملک نبوی صلعم اگرچہ یہ احتمال بشہادت دلائل مذکورہ باطل ہو۔ حدوث ملک در ذمہ تریج بلا مرجح ہے کیونکہ آپ کا کوئی قائم مقام تو ہو ہی نہیں سکتا جو وجہ قربت وارثوں کو تریج ہو۔ دود تسادی وجہ ملک نبوی صلعم و ملک آثار نبوی صلعم جو منجملہ مومنین ہیں لازم آئے۔

بالجملہ حقوق خداوندی و حقوق مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم میں اگرچہ اتنا فرق ہے جتنا واجب و ممکن میں مگر تو بھی تشابہ حاصل ہے اور وجہ اس کی منشائیت ہے۔ اخی جیسے خداوند کریم بشہادت تَحْنُ أَحْقَرُ مِنَ الْكِبَرِ مِنْ حَبْلِ الْكُوفَةِ منشاء انتزاع ممکنات ہیں۔ اس لئے کہ آیت گو وجہ خطاب خاص انسان کی شان میں نازل ہوئی ہے پر حکم عام ہے چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشہادت النبی اَوَّلُ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ الخ متعارف  
اتزاع اذواج مومنین ہیں اس لئے حقوق نبوی، حقوق والدین جسمانی سے بدرجہ زیادہ ہوں گے  
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت ازدواج مطہرات حرمت منکوحۃ والد جسمانی سے اضافت  
مضاف ہوگی۔ چنانچہ آیت وَمَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللّٰهِ وَلَا اَنْ تَنْكِحُوا  
اَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِ اِیْذِ الْکُفْرِ کَانَ عِنْدَ اللّٰهِ عَظِیْمًا کُوْا آیت: وَلَا  
تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ اَبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ اِنَّهُ کَانَ فَاحِشَةً  
وَمَقْتًا سے مقابلہ کرنے سے اس بات کی تصدیق خدا کے کلام میں سے بھی نکلتی ہے مَا كَانَ  
لَكُمْ سے صاف عدم استحقاق اور انتقام موجب علت اور عدم مناسبت عیاں ہے جس سے  
ظہور قیام اور قیام ذاتی اور قطع طبع کی طرف اشارہ ہے اور لَا تَنْكِحُوا سے نقطہ ممانعت نکلتی ہے  
جس میں باعتبار قیام کے دونوں احتمال ہیں اور باعتبار کیفیت غفا ظاہر ہے نہ ظہور ہے اس لئے  
اس قدر قطع طبع بھی نہ ہوگا۔

باقی رہا فاحشۃ اور مقت اور سبیل سنی ہونا یہ ایسی بات ہے کہ صغائر و کبائر دونوں  
میں مشترک ہے۔ اور عظمت بزرگوار کے اور گناہوں میں متصور نہیں پھر عظیمیہ کے ساتھ عقیدۃ اللہ  
فرمایا یہ اور بھی اس گناہ کے اکبریت پر دلالت کرتا ہے یعنی اور کبائر اگر کبائر میں تو باعتبار عباد  
کبائر میں، خدا کی رحمت کے سامنے کچھ حقیقت نہیں اور یہاں خود خداوند کریم ہی اس کو عظیم  
سمجھتا ہے۔ ہاں ہمہ دربارہ ممانعت نکاح منکوحات والد جسمانی اِنَّہ کہنا اور یہاں  
اِنَّ ذَ الْکُفْرِ فرمانا اور بھی بات کو بڑھا کے دیتا ہے ضمیر میں بوجہ غیبت ایک لایع کی  
توہین نکلتی ہے اور اسم اشارہ میں بوجہ حضور مزید اختصاں پگھلتا ہے جس سے خواہی خواہی غلط  
ہویدا ہے۔ پھر اسم اشارہ بھی کون ذَا لَکُمْ جس میں بوجہ حقوق کاف خطاب اور وہ بھی خطاب  
جمع تنبیہ اور وہ بھی تنبیہ عام نمایاں ہیں۔ علاوہ بریں مانکج اَبَاؤُكُمْ کا ازدواج کے ساتھ  
مقابلہ کیا تو ادبی ایک فرق جلیل نظر آیا وہ یہ ہے کہ منکج فعل ہے جو محدث و تجدید پر دلالت  
کرتا ہے جس سے احتمال زوال صفت منکوحیت ہویدا ہے اَزْوَاجُہ جمع مذکر ہے جو صفت  
مشبہ ہے دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے اس پر نسبت نکی نسبت فعل الی الفاعل المتناہی  
جس سے محدث اور بھی ظاہر ہو گیا اور اضافت ازدواج الی الفاعل نہیں جو ظہور وحدوث سمجھا جائے  
ان سب کے بعد لفظ مِنْ بَعْدِہ اَبَدًا کا حرمت ازدواج مطہرات میں بڑھانا اور حرمت منکوحات الابیہ فقط

لَا تَنْكِحُوا مَا كَتَبَ آبَاؤُكُمْ بِرَاكْتَفَافِ اَنَا اهلِ مَقَل کے نزدیک اتنا بڑا فرق ہے کہ پوچھنے کی حاجت نہیں کیونکہ  
نَفَقَاتِ مَرْءٍ اَبَدًا اِسْ جَانِبِ مَشْرِیْ ہے کہ موجب انتفاع حلت نکاح استدار  
مفادقت نبوی اور وفات نبوی صلعم سے انتہاء ابد تک موجود ہے اور قضیہ مصرعہ مَا كَانَتْ  
لَكَ اِلَّا بِاَعْتِبَارِ تَقَادِيرِ زَمَانِیْ کلیلہ ہے اور لَا تَنْكِحُوا سے حرمت بالالتزام ثابت ہوتی ہے  
تو وہ باعتبار تقادیر زمانیہ نظر بظاہر مفاد قضیہ مجملہ ہے۔

سوا اہل انصاف فرمائیں کہ دلالت التزامی اور اس احوال پر اس دلالت کے برابر ہو جائیں گے  
جو خود تو مطابق ہو اور مدلول کلی ہو پھر اس مدلول میں اور اس مدلول میں زمین و آسمان کا فرق بھی ہو  
علاوہ بریں یہ ظاہر ہے کہ لَا تَنْكِحُوا مَا كَتَبَ آبَاؤُكُمْ میں مطابقت تو نقطہ ہی ثابت ہوتی ہے  
اور التمسنا حرمت اعمی بطور اقتضار النص نہیں سے حرمت ثابت ہوتی ہے

جبکہ استدلالِ راقی کہتے ہیں اور مَا كَانَتْ لَكَ اِلَّا تَوْذُوًا رَّسُولَ اللّٰهِ اِلَّا میں  
بدلالت مطابق تو انتفاء موجب علت ہے اور بدلالت التزامی ثبوت حرمت ہے اور ظاہر ہے  
کہ یہ استدلال لاتی ہے جس کی فوقیت استدلالِ راقی کی نسبت ظاہر و باہر ہے۔ غرض حرمت  
منكوحات الاب میں وضع تالی سے وضع مقدم کو ثابت کرتے ہیں اور حرمت ازواج مطہرات میں  
وضع مقدم سے وضع تالی کا اثبات کیا ہے پھر منكوحات الاب میں علت نہیں نکاح آباء ہے جو بالیقین  
بعد طلاق یا وفات زائل ہو جاتا ہے۔ اس لئے سوا ابناء اور محارم اوروں کو نکاح حلال ہے  
اور اسی لئے بصیغہ ماضی تعبیر کیا ہے اور ازواج مطہرات میں علت انتفاء حلت نکاح فقط زوجیت  
رسول اللہ صلعم ہے جو کسی زمانہ پر دلالت نہیں کرتی اور جب کسی زمانہ پر دلالت نہ کرے گی تو تعقید زمانی  
نہ لحاظ میں ہوگی نہ محفوظ میں ہوگی اس صورت میں یہ ایسا امر ہوگا کہ سلب زمانی کو اس تک رسائی نہ  
ہوگی جو موہم علت نکاح ہو یہ فرق نہایت دقیق ہے۔ واللہ الذی افہمی اس میں اور وجہ تقریر  
دوام و ثبوت صفت زوجیت و عدم دوام منکوحیت و ثبوت منکوحات الاب میں ہر چند بظاہر کچھ  
فرق نہیں مگر غور کیے تو بہت فرق ہے تقریر اول میں بالذات عدم سابق میں بحث تھی اور بالالتزام  
عدم لاحق کی طرف ذہن جاتا تھا اور یہاں بالذات عدم لاحق میں گفتگو ہے اور عدم سابق سے کچھ بحث  
ہی نہیں۔ پھر بایں ہر صفت الوت آباء برہمانی چنداں یقینی نہیں ہوتی، احتمال و نامی ہوتا ہے اور وصف  
رسالت کا ثبوت ایسا یقینی ہے کہ احتمال مخالف کی گنجائش ہی نہیں۔

بالجملہ دو لڑائیوں میں خود کیسے تو مایین المؤمنین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرق زمین و آسمان

کا نظر آتا ہے بلکہ اُن آیتِ اُنْسٰی اَوَّلٰی بِاَلْمُؤْمِنِیْنَ اور آیتِ اَطِيعُوا اللّٰهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُوْلَ اور آیتِ وَمَا كَاَن لَّكُمْ اَنْ تُوْذَوْا وَاَرْسُوْلَ اللّٰهِ اِلَیْهِ دَوَامِ حَیَاتٍ پر دلالت کرتی ہے صورت اس کی یہ ہے کہ حسب بیان بالا لفظ مِنْ بَعْدِ اَبَدًا سے یہ بات نکلتی ہے کہ وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر ابد تک علتِ اباحتِ نکاح منتفی ہے اور ظاہر ہے کہ وہ غلو محلِ صالح عن نکاح الغیر ہے اور غلو مذکور کا اشتقاق بے بقا، نکاح منصوص نہیں جو باقتضای نفس بقا، حیات الی الابد پر دلالت کرتا ہے چنانچہ ظاہر ہے مگر لَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اَبَاؤُكُمْ اِلَیْهِ میں کوئی لفظ ایسا نہیں جو اشتقاقِ مادہ علت پر دلالت کرے بلکہ لفظ فَاَحْشَہ اس طرف مشیر ہے کہ بوجہ بے حیائی بھی فرمائی ہے۔ یہ نہیں کہ محلِ قابلِ خالی نہیں۔ غرض اشتقاقِ واسطیٰ العرض اور اشتقاقِ محلِ قابل سے تو وجودِ عارض محال ہو جاتا ہے اور وجودِ موانع سے محال نہیں ہو جاتا جو یہاں بھی عدم جو از نکاح سے حیاتِ پدِ استدلال ہو سکتا۔ اگر یہ ہو تو پھر کسی کے والد کی منکوحہ کا نکاح کسی سے بھی جائز نہ ہوتا کیونکہ احیاء کی منکوحات غیر مطلقہ کسی کو حلال نہیں ہوتیں۔

بالجملہ ہم سے جا ملوں کی سمجھ میں تو اتنی وجوہ فرق آتی ہیں، باقی خدا جانے اور کیا کیا فرق

دقیق دونوں آیتوں میں ملحوظ ہوں گے۔ خیر سبب برسرِ مطلب آتا ہوں۔

ابوتِ روحانی حضرت حبیب ربانی صلی اللہ علیہ وسلم بدلاتِ آیتِ اُنْسٰی اَوَّلٰی بِاَلْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ اِلَیْهِ موافقِ تقریر بالا روشن ہو چکی مگر یہ بات باقی رہی کہ کفار کے لئے کون منشاءِ انتزاع ہے اور ان کا والد روحانی کون ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ہیں اس سے کیا بحث ہمارا مطلب فقط تعیینِ رابطہ و قرابتِ فیما بین حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم و مؤمنین تھا سو بفضلِ اللہ تعالیٰ روشن ہو گیا کہ بحرِ تیرہ درونوں کے اور کسی کو گنجائشِ کلام نہیں مگر پھر بھی استدلال اگر کچھ اس باب میں ذکر کیا جائے تو چنداں بے جا نہیں جیسے ایمان کے لئے حیاتِ ضروری ہے ایسے ہی کفر کیلئے بھی حیات کی ضرورت ہے اس لئے کہ امتناع عن الافقیاء و بھی بکرا۔ احیاء منصوص نہیں۔ بالجملہ انقیادِ مذکور اور امتناعِ مسطور باہم متضاد ہیں لیکن جیسے انقیادِ فیصلِ اختیاری ہے ایسے ہی امتناعِ بھی فیصلِ اختیاری ہے عدمِ الفعل نہیں جو حیات کی ضرورت نہ ہو اور یوں کہا جائے کہ صدقِ مالہ کے لئے وجودِ موضوع کی ضرورت نہیں، حیات کی کیا حاجت ہے مگر احیاء میں دیکھا تو کفرِ شیاطین و دجالین اور کوئی سمجھ میں نہیں آتا کہ مولد و منشاءِ انتزاعِ ارواح کفار ہو سکے مگر شیاطین کو دیکھا تو بلا شک کے مقابلِ پایا، ملا کہ کی تعریف میں تو خوابِ باری تعالیٰ لَا یَعْصُونَ اللّٰهَ مَا اَمَرَهُمْ وَیَفْعَلُوْا

مَا يُؤْمَرُونَ فرماتے ہیں اور شیاطین کی تعریف میں یہ ارشاد ہے وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا  
ان دونوں کا خلاصہ وہی انقیاد و امتناع ہے۔ اور قلب کے ایک جانب اگر ملک ہے تو  
دوسری جانب شیطان ہے۔ تقابل انقیاد و امتناع کو اس تقابل کے ساتھ ملائیے تو معلوم ہوتا ہے  
کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بجز شیاطین اور استیاطین کے مقابلہ میں بجز ملائکہ اور کوئی نہیں اس لئے کہ انقیاد  
اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے داہنے جانب ہو بجز ملائکہ اور کسی میں نہیں اور امتناع اس کیفیت  
کے ساتھ کہ قلب کے بائیں جانب ہو بجز شیاطین کے اور کسی میں نہیں اس لئے یوں نہیں کہہ سکتے کہ ملائکہ  
کے مقابلہ میں بجز شیاطین کے اور بھی کوئی ہے یا شیاطین کے مقابلہ میں بجز ملائکہ اور بھی کوئی ہے۔

الفرض بوجہ تقابل تضاد معلوم جو حسب تقریر مسطور ثابت ہوا۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اگر شیاطین  
منشاء انتزاع ارواح کفار ہوں لاجرم ملائکہ منشاء انتزاع ارواح مومنین ہوں اور یہ اولویت نبوی  
بہ نسبت ارواح مومنین جو ابھی ثابت ہوئی غلط ہو جائے اس لئے ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ منشاء انتزاع  
ارواح کفار شیاطین تو نہیں مگر چونکہ بد شیاطین قابل منصب مذکور اگر ہیں تو دجال ہیں ہاں اگر ارواح کفار  
کا انتزاعی ہونا غلط ہوتا تو یہ بات غلط ہوتی مگر اس کو کید کیجئے کہ جیسے بوجہ تقابل مذکور شیاطین کا منشاء  
انتزاع کفار غلط ہونا ٹھہرا۔ ایسے ہی بوجہ تقابل مابین مومن و کافر فرد کا مثل مومنین انتزاعی ہونا  
ضرور ہے۔ اس صورت میں لاجرم منشاء انتزاع ارواح کفار امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اگر دجال  
موجود ہو جس کے آمد آمد کی خبروں سے کان بھرے ہوئے ہیں اور دجال جلد باقیہ عمر دمانہ میں پیدا  
ہوئے رہتے ہیں اس کے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہوں جو اولیاء امت مرحومہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
کے ساتھ نسبت رکھتے ہیں تو مضائقہ نہیں۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال !

الفرض جو رٹ لگا دیا ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے جو معروض ہوا، آئندہ خدا جانے کیا حقیقتہ الحال ہے  
کیونکہ کلام اللہ و حدیث سے اب تک کوئی بات اس باب میں سمجھیں نہیں آئی، رہی یہ بات کہ  
خطاب ایمان و دیگر تکلیفات ایمانی اس بات کو مقتضی ہیں کہ کفار میں بھی ملکہ ایمانی ہو ورنہ تکلیف  
مالایطاق لازم آئے کہ مخالف آیت لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا وَّلَا وُسْعَهَا ہو جانے دیکھنے کی تکلیف  
اسی کو دے سکتے ہیں جس میں ملکہ بصر ہو سننے کی تکلیف اسی کو دے سکتے ہیں جس میں ملکہ سمع ہو،  
اندھے کو دیکھنے کے لئے اور بہرے کو سننے کے لئے کہنا ایسا ہے جیسا کان سے دیدار کے  
طالب اور آنکھ سے استماع کے خواہنگار ہو جئے اور اس جگہ سے معنی لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا  
وَّلَا وُسْعَهَا کے بھی سمجھ آ گئے ہوں گے یعنی ہر فعلیت کے لئے ایک قوت چاہیئے سو چنی قوتیں حاضر



ماہیت اور دعوت حقیقت مکلف میں ہوں گی اسی قدر فعلیتوں کی تکلیف متصور ہے۔ جب ملکہ ایمانی ہو تو لا جرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کاغذی ہوگا اس صورت میں تنفیص مؤمنین کی کیا وجہ ہے

اور کفار کے دجال کے سر چپکانے کی کیا ضرورت ہے سو اس کا جواب یہ ہے:

کہ لاریب مادہ ایمانی کفار میں موجود ہے حدیث مکتوبہ یؤلف علی الفطرۃ الخ بھی اس کی مؤید ہے، اور اس قدر کے انتساب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب کچھ حرج بھی نہیں بلکہ وجہ بعثت اور تنفیص دعوت عامہ نبوی صلعم ہو جاتی ہے پر کفار میں مادہ ایمانی ملکہ کفر کے ساتھ مخلوط ہے لفظ طبع و ختم اس بات کو مقتضی ہے کہ ایمان تہ دل میں ہے اور کفر اس کو محیط ہے۔ علیٰ ہذا القیاس لفظ غشاوہ بھی اسی جانب مشیر ہے کہ کفار نور ایمان سے خالی نہیں اس لئے کہ سیاق و سباق سے ظاہر ہے کہ باعث کفر و کافری وہ امور ہیں جن کو طبع و ختم و غشاوہ تعبیر فرمایا ہے اور اس صورت میں بالضرور ما ختم علیہ ایمان ہوگا۔ کیونکہ تشبیہ کفر باشیاء مذکورہ اس بات کو مقتضی ہے کہ کفر بھی کسی چیز کو ایسے ہی سائر ہو جیسے اشیاء مذکورہ اپنے ماتحت کو سائر ہوا کرتی ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر شئی اپنی ہی ضد کی سائر ہوتی ہے جیسے رنگ سرخ و سبز مثلاً کپڑے کے سفید رنگ کو سائر ہوتا ہے پر اس کی خوشبو و بدبو کا سائر نہیں ہوتا وجہ اس کی یہی ہے کہ تضاد ہے تو باہم الوان میں ہے الوان اور روائج میں نہیں ہاں اتنا فرق ہے کہ ایک ضد دوسری ضد کی سائر جب ہی ہوتی ہے جب کہ ضد مستور محل متوار و علیہ کے لئے صفت اصلہ ہو یا بوجہ لزوم مثل صفت اصلہ ہوگی ہو ورنہ منزیل ضد سابق ہوگی سائر نہ ہوگی، سو باہم نظر کہ مشبہات مذکورہ سائر پر دلالت کرتے ہیں اذالہ پر دلالت نہیں کرتے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ رپر ردہ مستور ہو جاتا ہے یہ نہیں کہ زائل ہو جاتا ہے یا پہلے سے معدوم ہوتا ہے اور فقط انہیں الفاظ پر کیا موقوف ہے آیت ان اللہ لا یحب الکافرین بھی اسی جانب مشیر ہے اگر ثبوتی شرح ہو تو سنئے:

بشرط ذوق فہم آیت سے صاف ہویدا ہے کہ کافروں کو دھمکاتے ہیں اور بے نیازی سے ڈراتے ہیں۔ گمراہی تم سے پوچھتا ہوں کہ کافروں کے دھمکانے کے وقت اگر کافروں کے دلوں میں خدا کی محبت نہ ہو تو اس دھمکی سے کیا حاصل ہے خداوند علیم حکیم نے ان کو اس طرح دھمکایا اس لئے کہ بے نیازی کا حدیث عاشق و مبادی کو ہوتا ہے۔ اگر فرض کیجئے حضرت یوسف علیہ السلام بھی کسی بے دردی و غفلت سے جس کو حضرت سے محبت ہو نہ نفقت بے طرمانہ بے نیادانہ یوں ارشاد فرمائیں کہ مجھے تجھ سے محبت نہیں میرا دل تجھ سے نہیں ملتا تو اس کی طرف سے بجز اس کے اور کا ہے کی امید ہے کہ یوں

کہے کہ میری بلا سے میری پاپوش سے اس لئے مزدور ہے کہ وقت انہار بے نیازی بایں پیرایہ کہ  
 اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِيْنَ کافروں کے دل میں محبت خداوندی ہو جو یہ ارشاد اپنے محل  
 پر ہو ورنہ حکمت و ممانعت خداوندی کو نفوذ باللہ بنا لگتا ہے اور ظاہر ہے کہ محبت ہی اصل ایمان  
 ہے۔ چنانچہ تقریرات گزشتہ اس باب شاہد کافی ہیں۔ اور آیت فِطْرَةَ اللّٰهِ اَتَتْكَ فِطْرَتَ النَّفْسِ  
 عَلَيْهَا اور حدیث كُلُّ مَوْلُوْدٍ يُّوْلَدُ عَلٰی الْفِطْرَةِ اور سوا اس کے اور آیتیں اور حدیثیں اس  
 مضمون کی مؤید اور مصدق ہیں ان سب سے صاف ظاہر ہے کہ اصل فطرت اور تقاضائے جبلت بنی آدم  
 ایمان ہی ہے ورنہ فطرت اور فطر کے معنی کو کہاں تک بنائے گا۔ اگر ذوق فہم ہے تو یہ الفاظ صاف  
 صاف یوں کہتے ہیں کہ ایمان لازم ماہیت انسانی میں سے ہے کیونکہ لازم وجود اور اوصاف مفارقة  
 حسب تحقیق دیرینہ اوصاف عرضیہ خارجیہ ہوا کرتے ہیں جن کا زوال درجہ ایمان میں ہم سنگ بجا ہوتا  
 ہے یعنی ہونا نہ ہونا برابر ممکن ہے پھر فطرت اور فطر فرمانا کیونکر ہو سکتا ہے یہ الفاظ تو اس جانب شیر  
 ہیں کہ یہ دین طبعی اور خلقی بات ہے۔ سو یہ بات جب ہی منظور ہے کہ لازم ماہیت انہیں لازم  
 اور اوصاف کا نام ہے جو بوجہ خلقت لازم آتے ہوں۔

بالجملہ ایمان لازم ماہیت انسانی میں سے ہے مگر مشاہدہ کفر و فساد ایمان کو ایسی طرح ساتر ہو  
 گیا ہے جیسے آفتاب کو جباب آگ کو راکھ دبائے ہوئے ہوتی ہے مگر آیت لَتَسْلُوكُنَّ اَخْبَارَكُمْ  
 اور آیت لَتَسْلُوكُنَّ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا سے تو صاف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایمان و  
 کفر و تقویٰ و فسوق سب اوصاف متضادہ قدیمی چیزیں ہیں اس لئے کہ اچھے بُرے عمل دریافت کرتے  
 ہیں سوان کی کل دو اصلیں ہیں سعادت و شقاوت جس میں ایمان و کفر و تقویٰ و فسوق سب داخل ہیں مگر  
 ایمان و تقویٰ وغیرہ سے اچھے عمل صادر ہوتے ہیں اور کفر و فسق سے بُرے عمل، اور امتحان کے بعد جو  
 چیز معلوم ہوتی ہے وہ ایک شئی مستور و مخفی ہوتی ہے جو ظاہر ہو جاتی ہے بوجہ امتحان پیدا نہیں ہو  
 جاتی۔ طالب علموں کا امتحان ہوتا ہے تو بوسیلہ امتحان استعداد مخفی ظاہر ہو جاتی ہے استعداد امتحان  
 کی وجہ سے پیدا نہیں ہو جاتی، علیٰ ہذا القیاس سولے چاندی کو جو کسوٹی پر لگاتے ہیں تو کسوٹی پر لگانے  
 سے ان کا سونا چاندی ہونا جو ایک وصف قدیمی بلکہ عین مصداق حقیقت ہے ظاہر ہو جاتا ہے  
 کسوٹی پر لگانے سے سونا چاندی پیدا نہیں ہو جاتا چنانچہ ظاہر ہے اور صیغہائے ماضی و مستقبل جو  
 مصدر کفر سے مشتق ہیں اور کلام اللہ میں کفار کی شان میں وارد ہیں جیسے کفروں و یکھروں مثلاً اور نیز  
 توار و تعاقب کفر و ایمان جو سیکڑوں جگہ مشہود ہوا ہے اور نیز جملہ ضلوتا واضلوتا اور جملہ فابواہ

یہودانہ اوینصترانہ اویمجسانہ اوکماقال اس بات پرشادہے کہ کواضررضی  
 حادث ہے ان دونوں مضمونوں میں گونگا ہر تعارض نظر آئے پر اہل فہم جانتے ہیں کہ درجہ ملکات و  
 قوی جیسے بالقوہ کہتے ہیں اور درجہ فعلیات جیسے بالفعل کہتے ہیں باہم متضاد نہیں گواول دوسرے کیلئے  
 علت ہو کیونکہ علت و معلول ہونا متضاد نہیں ہے نہ منافی، پھر ان میں سے اول سابق ہے اور دوم  
 لاحق ہے۔ سو یہ تو یہی نہیں سکتا کہ ثانی قدیم ہو یا دیرینہ ہو اور اول حادث یا مجدد ہو اگر فرق  
 حدوث و قدم و مفاہمت ہو تو اول لازم مابست یا لازم وجود ہوگا اور ثانی حادث اور مجدد  
 ہوگا اس صورت میں خواہ مخواہ یہ لازم آئے گا کہ باوجود تضاد باہمی ایمان و کفر ملکہ کفر ملکہ ایمان کے ساتھ  
 ایسی طرح مقرون ہوگا جیسے نور آتش کے ساتھ دو در چراغ مثلاً جیسے دو در چراغ بے آتش اور قبل آتش  
 منصور نہیں ایسے ہی کفر بھی بے ایمان اور قبل ایمان متصور نہیں۔ چنانچہ ایمان کا لازم مرتبہ مابست  
 و فطرت و طبیعت ہونا جو آیات و احادیث مشار الیہا سے ثابت ہو چکا ہے اسی جانب مشیر ہے کفر  
 اگر ہوگا تو لازم پہلے ایمان ہوگا جس کا حاصل وہی ملازمت مع تقدم الایمان علی الکفر ہے۔ علاوہ بریں  
 دلیل عقلی بھی اسی جانب مشیر ہے کہ کفر کے ساتھ ایمان وہی نسبت رکھتا ہے جو دو در چراغ دغیرہ کے  
 ساتھ شعلہ چراغ دغیرہ نسبت رکھتا ہے اس لئے کہ حقیقت کفر امتناع عن الانقیاد ہے اور امتناع عن  
 الشیء بعد القدرة علی الشیء متصور ہے ورنہ امتناع نہیں مجز ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے لیکن جیسے یہ ظاہر ہے  
 اس کے ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ قدرت علی الشیء میں شئی کنایہ عن المقدور ہے اور مقدورات اولاً و  
 بالادات سوا افعال کے اور کچھ نہیں۔ باقی مفاسیل وہ براہ وسط افعال مقدور کہلاتے ہیں، بذات خود مقدور نہیں  
 بل بذات خود معلوم ہیں لیکن ہر فعل کے لئے ایک ملکہ ضرور ہے جس پر ملاحظہ قدرت ہے اس صورت میں  
 کفر کی حقیقت امتناع عن فعل الانقیاد ہوگی۔ اور امتناع عن فعل الانقیاد کے لئے حسب تقریر بالملکہ  
 انقیاد کی ضرورت ہوگی سو وہ ملکہ ایمان ہے اور اس سے ملازمت مذکورہ اور تقدم مشار الیہ  
 دونوں ثابت ہوتے ہیں چنانچہ حاجت بیان نہیں۔ اب یہی بات کہ یہ مانا کہ کفر امتناع عن الانقیاد  
 کو کہتے ہیں اور اس کے لئے وجود ملکہ انقیاد اول چاہئے۔ پر یہ تو فرمایمے کہ منشاء انقیاد اور مانع انقیاد  
 مذکورہ کیا چیز ہے سو گواہش ہے کہ امتناع کا حال تو معلوم ہی نہ ہو کہ ایک فعل وجودی اختیار ہی ہے جو بعض  
 عدم بعض افعال اختیار یہ مقصود ہوتا ہے مگر ظاہر ہے کہ افعال اختیار یہ کے لئے ارادہ و اختیار ضرور ہے  
 اور پہلے ظاہر ہو چکا ہے اور نیز ظاہر ہے کہ منشاء ارادہ و اختیار محبت ہے سو فعل امتناع کے لئے بھی  
 کوئی محبت ہی مریض ہوگی مگر محبت فی حد ذاتہ ایک شئی واحد ہے سو یہ تضاد و تنافی کفر ایمان باعتبار اہل

حقیقت تو ہم ہی نہیں سکتے۔ کیونکہ وہاں بھی یہی محبت ہے ہونہ ہو خارج سے یہ تضاد آیا ہوگا۔ سو فاعل  
 اپنی محبت کو دیکھا تو اس کی طرف تو یہ احتمال ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ فاعل حقیقی حسب تحقیق سابق ملزم اور  
 مکمل فعل متعدی لازم ذات فاعل ہوتا ہے سو باعتبار فاعل اگر تضاد ہے تو باعتبار محبت ہے۔ تضاد  
 لازم آئے جس کو ہر ادنیٰ و اعلیٰ باطل سمجھا ہے لہٰذا ہم یہ کہنا پڑے گا کہ باعتبار محبوب تضاد و تنافی ہے  
 بالجلد مابین ایمان و کفر تضاد ہے مگر چونکہ حقیقت ایمان و کفر ایک محبت ہے اور محبتیں باعتبار  
 ذات متضاد نہیں اور ایسے ہی باعتبار فاعل تو لاجرم یہ تضاد باعتبار مفعول ہوگا کیونکہ ماورائے ذات  
 محبت تحقیق محبت میں اگر دخل ہے تو انہیں دو کو دخل ہے لیکن ظاہر ہے کہ محبت صفات حیات  
 میں سے ہے اپنی منشاء محبت فقط حیات ہے اس لئے فاعل محبت اعمیٰ موصوف بالذات محبت  
 کے لئے سوا حیات کے اور کوئی نہ ہوگا اور یہ بات ایمان و کفر دونوں میں مشترک ہے تو بالضرورة  
 فارقی بین المحبوبین کوئی اور ہوگا یعنی جب نفس حیات دونوں جگہ مشترک ہے تو یہ ممکن ہی نہیں کہ باعتبار  
 ذات حیات جو اصل محب ہے تضاد محبوبین پیدا ہو، مخصوص اور مرجع سوا حیات کے کوئی الہی ہوگا  
 لیکن وہ امر رائد اگر امر وجودی عرفی اور انضامی ہو یا مبانی محض ہو تو یہ معنی ہوں کہ تحقیق مفعول مطلق میں  
 سوا مفعول بہ و مبداء فعل کے اور امور کو بھی دخل ہے حالانکہ یہ بات موافق اشارہ تقریرات گذشتہ  
 روشن ہو چکی ہے کہ وجود مفعول مطلق بین مبداء فعل و المفعول بہ ہوا کرتا ہے۔ بلکہ کسی قدر انکار ضرورت  
 مفعول بہ کی بھی گنجائش ہے، و الحال قائل تکفیر الاشارة اور سوان دولوں کے فاعل کی ضرورت باواسطہ  
 مبداء فعل ہے یعنی تحقیق مبداء فعل بے فاعل مقصور نہیں چنانچہ یاد آوران حقیقت فاعل و مبداء فعل کو اس امر  
 کی تسلیم میں کچھ وقت نہیں ان شاء اللہ ورنہ بذات خود کچھ ضرورت نہیں۔ جب یہ بات متحقق ہو چکی  
 تو پھر گزارش یہ ہے:

کہ مرتبہ فعلیت افعال متعدیہ کو اگر بذات خود ضرورت ہے تو فاعل اور مبداء فعل اور مفعول مطلق  
 کی ضرورت ہے کیونکہ افعال متعدیہ امور اضافیہ ہوتے ہیں اور ہر اضافت کے تحقق کے لئے ایک مضاف  
 ایک مضاف الیہ ایک مبداء اضافت کی ضرورت اعمیٰ مبداء اشتقاق محمول کی ضرورت ہے جو افعالین  
 ہوا کرتا ہے۔ اس صورت میں اگر امر وجودیہ خارجیہ کو تعین و تشخیص مفعول مطلق محبت میں ضرورت ہو تو  
 لازم آئے کہ یہ اضافت سب اضافتوں سے خالی ہے اداضافتیں تو تین ہی امر کی محتاج ہیں اور یہ  
 اضافت چار کن کی خواستگار ہے۔

باقی آلات اور شرائط ادرجہ موانع کو اضافت میں کہیں دخل ہوتا ہے تو ان کی مداخلت سے

زیادتی علی التلاذہ لازم نہیں آتی کیونکہ آلات اور شرائط وغیرہ موصولات مبدأ فعل الی المفعول ہوتے ہیں معطیات وجود میں سے نہیں ہوتے۔ معطی وجود فقط واسطی العروض ہوتا ہے جو فاعل حقیقی ہے چنانچہ بحث مسائل میں اس کی تحقیق سے فراغت ہو چکی ہے اور معطی وجود مفعول مطلق فقط مبدأ فعل فاعل ہوتا ہے چنانچہ اس کی نتیجہ بھی کاظم ہو چکی ہے اور ظاہر ہے کہ مبدأ محبت فقط حیات ہے مدہ بہت سے بہت ہو تو کوئی لازم ماہیت حیات ہو جس کو ارادہ یا کچھ اور کہیے عرض اس کی بحث بھی قرار واقعی اوپر گزر چکی ہے۔

اس صورت میں بنا چاری یہی کہنا پڑے گا کہ کوئی امر عدی ہے۔ سو یہ امور عدیہ بجز حدود اور کون ہے یعنی وہی حدود فاصلہ مذکورہ اور ہیاکل مہطورہ ہوں گی جو فاصلہ بین الوجود والعدم ہوتی ہیں یعنی دو حیاتوں میں اگر کوئی ایسا امر فارقی ہے جس سے زیادتی حیات علی الحیات لازم نہ آئے تو یہ حدود مذکورہ ہیں۔ سو اتنا فرق کہ محبوب مختلف بالنوع بلکہ متضاد ہو جاویں بجز اس کے متصور نہیں کہ دونوں ہیکلیں باہم مختلف بالنوع ہوں۔ سو یہ بات خواص فصول فزعیہ میں سے ہے اس لئے کہ جب اختلاف فزعیہ ان پر موقوف ہوا تو بذات خود بے اقران امر ثالث مختلف بالنوع

ہوں گے ورنہ وجود بالعرض بے وجود بالذات لازم آئے گا۔ اور یہ بات بایں نظر موجب ہے کہ محبت کے لئے انطباق بین ہیکل المبوب و ہیکل المحب ایسا ضرور ہے جیسا علم میں تطابق صورت حاصلہ اور ذی صورت ضرور ہے چنانچہ بحث محبت میں یہ بات ردشن ہو چکی ہے۔ سو باعتبار نفس محبت و محب اعمی مصداق حیات تراختلاف انطباق بحمدیکہ اختلاف فزعی ہو جاوے مقصد نہیں ہاں باعتبار فصول لاحقہ البتہ اختلاف مشارالہ متصور ہے اس لئے بالضرور اختلاف و تضاد محبوب بات ایمان و کفر اختلاف ہیاکل کی طرف راجع ہو گا اور حدود فاصلہ مذکورہ بنا اختلاف مذکور ہوں گی۔ مگر ظاہر ہے کہ ہیاکل مذکورہ اگر اس قدر اختلاف کی علت ہوں گی تو جب ہی ہوں گی کہ خود باہم متضاد ہوں اوصاف متضادہ ایک محل میں مجتمع نہیں ہو سکتے اس لئے ضرور ہے کہ جو حصہ حیات معرض ہیکل ایمانی ہو وہ حصہ معرض ہیکل کفر ہو گا۔ سو کفار نگوں ساریں بر وجہ اجتماع کفر و ایمان جس کے اثبات سے ابھی فراغت پائی ہے لاہوم جامع و مبع۔ دو حصہ حیات متضادہ ہوں گے اور اس وجہ سے ہر ایک کامعدن و منتشر و مولد ہوا ہو گا۔ سو بایں وجہ کہ حصہ حیات معرض ہیکل ایمانی مفہومین ہے کہ ایمان کے لئے اتنی ہی بات کافی ہے کہ حیات ہوا اور انقیاد بالذات اس کے لئے بھی مبدل وہی ذات بابرکات حضرت مرید کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ہو گی مدہ عموم البقیہ اولی الخ۔

غلط ہو جائے گا۔

باقی رہا حصہ حیات موعودہ میں کل کفر لاہرم کی اور ہی معدن سے آیا ہوگا۔ مگر قرآن مذکورہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ معدن حصہ مذکور روح و قبالی ہو اور اس میں بحر کفر اور کچھ نہ ہوش ثبہ فعلیت ایمان تک بھی مرتبہ رات میں نہ ہو چنانچہ جملہ متضمنہ احادیث صحیحہ مکتوب بین عینیدہ کا فراس کا مؤید بھی ہے اسی اس میں اس جانب اشارہ ہے کہ شخص کفر میں فرد کامل ہے باطن میں تو کبھی کفار کے نقش کو ہوتا ہے اس کے ظاہر تک اس کا اثر آگیا ہے۔ ہاں وجود ملکہ ایمانی حب قرار داد سبب بن ضرور ہے اس لئے کہ ابی ثابت ہوا ہے کہ کفر جہ ملکہ ایمانی متصور نہیں چنانچہ عموم خطاب ایمان و تکلیف ایمانی بھی اسی جانب مشیر ہے مگر اس وقت یہ ایسا ہوگا جیسے کسی ناقص روغن کے چراغ کو گول کر دیجئے اور اس میں سے اسی تھوڑی سی ناریت اور آتش سے جو فیتلہ میں باقی ہے دھواں

ہی دھواں اٹھتا ہے اور روشنی کا نام بھی نہیں ہوتا اور سوا اس کے اور کفار میں بالائے ملکہ ایمانی کسی قدر درجہ فعلیت بھی ہو تو کچھ بعید نہیں مگر اس قدر فعلیت انقیاد و درجہ تذل جو بوت تسلیم جمیع احکام پہنچے نہ ہو ورنہ کفر نہ ہوگا ایمان ہوگا، بالحد نجات من النار تو جب ہی متصور ہے کہ فعلیت انقیاد و تذل بقید مذکور ہو اور اسی کو اصطلاح شرع میں ایمان کہنے لگے ہیں اور اس سے کم ہونا ایمان مصطلح شرع ہے اور نہ نجات من النار متصور ہے۔ ہاں تخفیف عذاب جیسے بعض کفار کے لئے موعود ہے یا بعد اسلام ان اعمال کا مقبول ہونا جو زمانہ سابقہ میں تقاضا کے فعلیت ناقصہ کہنے لگے تھے جیسے اَسَلَّمْتُ عَلَىٰ مَا اَسَلَّمْتُ مِنْ خَيْرٍ سے بھی معلوم ہوتا ہے البتہ اس فعلیت ناقصہ سے بھی متصور ہے، واللہ اعلم بحقیقۃ الحال !

غرض قرآن مذکورہ اس پر شاہد ہیں کہ اگر ہے تو دجال ابو الکفار ہے اور اس کو ملکہ کفر اسی حصہ مذکورہ کے ساتھ ہی نسبت ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادراج مؤمنین اور حصص ایمانی مندرجہ ادراج کفار کے ساتھ ہے۔ مع ہذا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد آمد بشارتیں انبسیار سابقین سے منقول ہیں ایسے ہی انداز دجال موعود بھی ہمیشہ سے منقول ہوتا چلا آیا ہے اس حساب سے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بنی الانبیاء ہیں۔ چنانچہ آیت **وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ لَّمْ يَجِئَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ** لے اس پر اول دلیل ہے اور اسی وجہ سے انبیاء آپ کے بشر ہوئے ایسے بھال موعود بھی دجال الدجالین ہوگا۔

باقی رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں مناسب یہ تھا کہ خود حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ سے مقتول ہوتا کیونکہ اعداد و ارفع اعداد ہوا کرتے ہیں۔ سو اس صورت میں ضد مقابلہ دجال آپ سے نہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سو اس کا جواب یہ ہے نہ

## جواب

کہ تضاد ایمان و کفر مسلم ہے پر اعداد کثیر المراتب میں ہر مرتبہ کیف ما اتفق دوسرے ضد کے ہر مرتبہ کا مضاد نہیں ہوا کرتا سو دجال ہر چند مراتب موجودہ کفر میں سب میں بالا ہے پر مقابلہ مرتبہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں ہو سکتا اور حساب سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ جیسے جناب باری عزائمہ مراتب متحقق میں ایسا یکتا ہے کہ دو کوئی اس کے لئے مماثل ہے نہ کوئی مقابل ہے اور اسی لئے وہ لا ضداً ولا دلاً لہ کا مصداق ہے ایسے ہی حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مراتب فضل و کمال ایمانی و امکانی میں ایسے یکتا ہیں کہ دو کوئی ان کے لئے مماثل ہے نہ دو کوئی ان کا مقابل ہے اور اس وجہ سے اس عالم میں جیسے مصداق لا ندلہ ہیں ایسے ہی مصداق لا ضداً لہ ہیں۔ عرض جیسے جناب باری کے لئے دوبارہ متحقق کوئی ضد موجود نہیں ایسے ہی حبیب خداوندی کے لئے مراتب ایمانی میں کوئی ضد موجود نہیں۔ ہاں حضرت عیسیٰؑ البتہ دجال کے لئے مد مقابل ہوں۔

بالجہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مراتب ایمانی میں کوئی ضد موجود نہیں۔ ہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام البتہ دجال کے لئے مد مقابل ہوں بالجہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مراتب ایمان میں کوئی کافر متقابل نہیں ہو سکتا دجال ہو یا کوئی اور بد مآل ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ انصاف بالادھان صحت بیانات مکررہ دو طرح ہوتا ہے۔ ایک ذاتی اور دوسرے عرضی سو وصف ذاتی کا تو کوئی وصف ضد مقابل ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لئے کہ وصف ذاتی قابل زوال نہیں پھر اگر کوئی وصف مقابل وصف ذاتی مذکورہ پر عارض بھی ہو گا تو وصف ذاتی مذکورہ کا ساتھ ہو گا اور ظاہر ہے کہ امر ساتھ مرتبہ مستور میں نہیں ہوتا بلکہ مرتبہ وصف مستور سے مرتبہ مفعول میں ہوتا ہے۔ ہاں وصف عرضی قابل زوال ہوتا ہے سو بعد زوال جو وصف قائم وصف ذاتی کے لئے ضد مقابل ہو گا۔ جب یہ بات متحقق ہو چکی تو اب سنبھلے کہ وصف نبوت میں بھی یہی تقسیم ہے کہیں ذاتی ہے کہیں عرضی ہے سو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت تو ذاتی ہے اور سوا آپ کے اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت عرضی ہے و لیس نقلی تو اس کے لئے آیت **وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ الْنَّبِيِّينَ** الخ ہے۔ اس لئے سب کی نبوت اگر اصلی ہے تو پھر سب متساوی الاقدام ہیں۔ اس صورت میں مقتضائے حکمت حکیم مطلق یہ

تھا کہ کوئی کسی کا تابع و مقتدی نہ ہوتا اقتدار و اتباع کو لازم ہے مقتدی فاعل مقتدی مفعول سے درجہ سائل میں ہوا اور انصاف ذاتی اس بات کو معقنی ہے کہ سب ایک درجہ میں ہوں اور دلیل عقلی کی خواہش ہے تو سینے پر

نبوت اور صدیقیت منجملہ کمالات علمی ہیں جیسے نہادت و صلاح منجملہ کمالات عملی ہیں۔ چنانچہ معہومات اربعہ ہی اس دعویٰ کی تصدیق کے لئے گواہ عادل ہیں، علاوہ بریں مابہ الاشیاء انبیاء علیہم السلام و امم علم و جہل ہوتا ہے علم و عدم علم نہیں ہوتا، اظہار اعمال میں اکثر امتی انبیاء سے برابر ہو جاتے ہیں بلکہ بہت سے اتنی بڑھ جاتے ہیں چنانچہ انبیاء علیہم السلام کی عبادات اور مجاہدین امت کے مجاہدات کے موازنہ سے یہ بات واضح ہے اور فرق باطنی اعمال اعمیٰ تفادات اخص کے لئے بڑا سبب معرفت ذات و صفات و عواقب عبادات و سیئات ہوتی ہے جس کا ماحصل ہی کمال علم ہے۔ با این ہر آیت وَمَا نُرْسِلُ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ جس میں ہزار سال پیشروانڈاز فرماتے ہیں اس پر دلالت کرتی ہے کہ غرض اصلی بعثت انبیاء علیہم السلام سے تعلیم امت ہوتی ہے علم و عبادت نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ تعلیم کے لئے کمال علمی کی ضرورت ہے کمال علمی اگر مطلوب ہے تو فقط اس لئے کہ درباب تعلیم و تعلم علم مقتدائے دین کو دخل تام ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ علاوہ بریں تعلیم تو لی ہی میں اگر تعلیم کو منحصر رکھیں تو پھر نبی کو سانس لینے کی بھی فرصت نہ ملا کرے خصوصاً ایسے نبی جو کافۃ الناس یعنی تمام مخلوق کے لئے ہو صلی اللہ علیہ وسلم، اس لئے تعلیم علمی کی تجویز کی گئی تاکہ وہ علم نبی کے حق میں عبادت اور تکمیل نفس ہو اور امت کے لئے تعلیم ہو۔

عرض اثنال خطاب فاتبعونی یا خطاب لقد کانت لکم فی رسول اللہ اُسوةٌ حسنۃٌ یا ارشاد صلوا کما دأینونی اُصلی میں جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں مشعر متخفیف تصدیق ہے اس جانب اشارہ ہے کہ حضرت سید الارباب صلی اللہ علیہ وسلم کو جو کام کرتے دیکھو تم بھی وہی کام کیا کرو بہر حال افعال انبیاء بھی امت کے حق میں منجملہ تعلیمات ہیں۔ جب یہ مقدمات مروض ہو چکے اور ان مقدمات کے وسیلہ سے یہ بات متقن ہو گئی کہ بعثت انبیاء دار سال رسل کلام علیہم السلام فقط لرض تعلیم ہوتی ہے تو اب یہ گزارش ہے:

کہ حدیث حدیث عَمَّتْ عَلَکُمُ الْاَوَّلَیْنِ وَالْاٰخِرَیْنِ اگر ذوق فہم ہو تو دو باتوں پر دلالت کرتی ہے:

ایک تو یہ کہ حضرت سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم جامع جمیع معلوم سابقہ و لاحق ہیں۔



دوم، یہ کہ پہلے اللہ کوئی بھی جامع علوم مذکورہ نہیں ہوا۔ دعویٰ اول میں تو کسی مسلمان کو بھل گشتگو ہی نہیں باقی دوسرا دعویٰ بھی اہل فہم کے نزدیک ہم سنگ دعویٰ اول ہے۔ اول تو اس لئے کہ یہ بات مقام خصوصیت میں ارشاد فرماتے ہیں اثنیٰ افعال خاصہ خداوندی کو جو خاص آپ ہی کے لئے مخصوص ہے بطور اظہار نعت حقانی اظہار فرماتے ہیں۔ دوسرے تقابل اولین و آخرین اس بات کو متقنی ہے کہ اولین کے علوم خاصہ اوستے اور آخرین کے علوم خاصہ اوستے، ورنہ یہ اسافت جواختصاص پر دلالت کرتی ہے ایسے افرغصاء و بلفاء صلی اللہ علیہ وسلم سے مقصود نہیں۔

پھر بعد اس کے جب اس طرف نظر کی جاتی ہے کہ اَلْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَنْتُمْ عَلَيَكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمْ الْاِسْلَامَ دِينًا فرماتے ہیں علیٰ ہذا القیاس سورۃ فتح میں جو یہ ارشاد ہے اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَاَخَّرَ وَ يُمْسِكَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ الْيَوْمَ تو یوں کہہ میں آتا ہے کہ علیم مرنی روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہو اس لئے کہ سورۃ فتح میں اتمام نعت خاص آپ ہی کے لئے ہے اور سورۃ مائدہ میں اگرچہ خطاب عام ہے مگر مقصود بالذات سرور انام علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں اور سب آپ کے طفیلی ہیں اور آپ امام ہیں اور تمام نعت حقیقت میں اتمام انواع علوم ہے کیونکہ نعت بجز علم اور کچھ نہیں اطہار و اثر بہ لذیذہ اور ملابس فاخرہ اور اماکن علیہ مزیشہ اور مناظر حسنہ اور محبوبان حسینہ میں جو کچھ لطف ہے وہ علم وادب کا لطف ہے کھانے پینے کی چیز اگر زبان تک نہ جائے تو کیا مزہ آئے علیٰ ہذا القیاس اور نعمتوں کو بکھنے ہر نعمت اپنے ادراک کے بعد نعت ہے اور اس سے پہلے اس کو مجازاً نعت کہتے ہیں اس صورت میں اتمام نعت بجز اتمام انواع ملکات علوم مقصود نہیں کیونکہ اگر جملہ انواع نعمات میسر ہی آجائیں اور ادراک بعض نعم عطا نہ ہو جیسے اچھی آوازیں کے لئے کان اور اچھی صوتوں کے لئے مثلاً آنکھ تو پھر حقیقت میں اتمام نعت نہیں باقی اشخاص اور جزئیات علوم لذات بالفعل ترسبی جاننے میں کہ غیر متناہی ہیں اور پھر مزہ یہ ہے کہ زمانی میں ان کا حصول زمانہ متناہی میں مقصور ہی نہیں جو اتمام نعت سے افراد علوم کی طرف ذہن دوڑائیے اس لئے چار و ناچار ملکات ادراکات اور انواع ملکات علوم مراد لئے جائیں گے۔

اور یہ بات جب ہی مقصود ہے کہ اسم علیم مرنی روح پر فتوح حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہو کیونکہ اگر مسیح یا بصیر مثلاً اسماء علیہ میں سے مرنی روح حضرت سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلام ہوتا تو علوم باقیہ سے آپ محروم رہتے اور اتم نعت نہ ہوتا۔ ہاں اسم علیم جمیع اسماء علیہ کہ

مشتمل اور محیط ہے مگر جیسے شہادت انعمت اور یُسْتَمُّ نِعْمَتُہ تریبت اسمِ علیم بہ نسبت  
وات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوتی ہے ایسے ہی حسب بیان بالا بشہادت جملہ ہائے  
مسطورہ عدم تریبت اسمِ علیم بہ نسبت ارواح دیگر انبیاء علیہم السلام بلکہ تریبت اسمِ خاص از  
اسماء علیہ ثابت ہوتی ہے ورنہ اسم مطلق علیم ہی ان کا بھی مریٰ اور مفیض ہو تو پھر آپ میں اور ان  
میں کیا فرق تھا جو یہاں تو اتمامِ نعت فرمایا اور وہاں نہ فرمایا اگر عذر تفاوت قابلیت ہے تو غیر  
موجبہ ہے کیونکہ اس فرق سے فقط تفاوت شدت وضعف ہوتا جو باعث تفاوت مراتب  
یقین ہو جاتا باعث اتمام و نقصان نہ ہوتا علاوہ بریں اکملت لکم دینکم کے بعد انعمت  
علیکم نِعْمَتِیٰ فرماتے سے صاف ظاہر ہے کہ اکمال دین پر اتمامِ نعت متفرع ہوا اکمال دین  
یہی ہے کہ جمیع احکام دین نازل فرما دیں خاص کر جب عموم خطاب لکم اور علیکم کا لحاظ فرما دیں  
تو یہ مطلب اور بھی روشن ہو جاتا ہے اس لئے کہ تفاوت شدت وضعف اگر متصور بھی ہے تو ما بین  
رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء کرام متصور ہے ما بین امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء  
سابقین متصور نہیں یعنی یوں نہیں کہہ سکتے کہ اس امت کے لوگ انبیاء سابقین علیہم السلام سے  
مدارج یقین میں فائق ہیں۔ سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ اور ان سب کے بعد حدیث  
بُعِثْتُ لَئِيَسَّ مَكَامِي الْأَخْلَاقِ اور حدیث خُتِمَ بِالنَّبِيِّينَ وَخُتِمَ بِالرُّسُلِ  
مضامین مسطورہ بالا کی مصدق ہے۔ پر شرط یہ ہے کہ فہم سلیم اور ذہن مستقیم چاہیے۔

بالجملہ آیات مذکورہ کو باہم ملائیے تو یہ بات خود بخود چمکتی ہے کہ مریٰ و استاد نبوی علم  
اسمِ علیم ہے جو جمیع علوم کو محتوی اور مشتمل ہے اور مریٰ و استاد انبیاء گذشتہ اور اسماءِ علمی میں جو  
بہ نسبت اسمِ علیم خاص ہیں۔ لیکن اہل علم پر روشن ہے کہ مدرک حقیقی مصداق علم مطلق ہوتا ہے  
علم مع دبصر سب اس کے طرف راجع اور منسوب ہوتا ہے علم و ادراک مطلق مع دبصر کی طرف  
راجع اور منسوب نہیں ہوتا۔ پنا پنچر اپنے حال سے نمایاں ہے کہ حواس ظاہرہ مدرک نہیں مدرک  
مع دبصر ہی وہی نفس عالم ہے جو مصداق علم مطلق ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ جو شخص علم مطلق سے مستفید ہوگا وہ علوم خاصہ سے آگے گزر گیا ہوگا اور اس کا  
منہائے سیر لا ریب فوق علوم خاصہ مع دبصر و غیرہ ہوگا اور جو لوگ علوم خاصہ سے مستفید ہوں گے  
بے شک ان کا مقام اور منہائے سیر علوم خاصہ کے نیچے ہوگا اس لئے بالضرور شخص اول ان کے  
حق میں واسطی العروض ہوگا اس کی ایسی مثال ہے

## مثال

جیسے فانوس زجاجی میں شمع کا فردی کسی ایسے کرے میں روشن کیئے کہ جس کے کواڑوں میں مختلف رنگ کے آئینے جوڑے ہوئے ہوں اور پھر کواڑوں کے باہر شمع کے مقابل کوئی اور آئینہ نصب کیئے جیسے اس مثال میں فانوس زجاجی تو خاص اس نور مطلق سے مستفید ہے جس میں کی طرح کی کوئی قید یا خصوصیت نہیں اور آئینہ مقابل شمع خارج کرہ خاص اس نور سے مستفید ہے جو اس طرف کواڑوں کے آئینوں کے وسیع سے آتا ہے کواڑوں میں سرخ آئینہ ہے تو آئینہ خارج میں بھی سرخ ہی نور ہو گا اور سبز ہے تو سبز ہی نور ہو گا مگر ہر طور فانوس مذکور میں چھن کر آنے کا ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توکل فانوس مذکور کے جمیع حصص نور مطلق سے مستفید ہیں اور سوا آپ کے اور انبیاء کرام مثل آئینہ خارج کرہ کہ ایک نور خاص سے مستفید ہے جو اس طرف سے کواڑوں میں ہو کر آتا ہے۔

پھر وہ بھی بواسطہ فانوس مذکور ایک نور خاص علم سے مستفید ہیں جو صفات خاصہ علیہ کی راہ سے آتا ہے پھر وہ بھی بواسطہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر چند یہ مثال بظاہر مبہم احتیاج صفات باری بجانب حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے مگر اہل فہم جانتے ہیں کہ فانوس و آئینہ مجملہ منقولات ہیں اپنے صاحب مذکورہ میں بوسیدہ حرکت پہنچتے ہیں اور کواڑوں میں جگہ اجزاء مکان ہیں کہ قابل نقل ہی نہیں اس لئے فانوس و آئینہ کا نور جیسے ممکن الحصول ہے ویسے ہی ممکن الزوال ہے پھر کواڑوں آئینوں کا نور تا وقتیکہ شمع مذکور اپنی جگہ پر روشن رہے ضرور ہے سوائے بات اور نیز اس بات میں کہ نبی آخر الزمان مثل فانوس کہ جمیع حصص نور سے مستفید ہے جمیع حصص اور انواع علم سے مستفید ہیں اور باقی انبیاء علیہم السلام مثل آئینہ خارج کرہ کہ نور خاص اور صفہ خاص سے مستفید ہے علم خاص اور نوع خاص علم سے مستفید ہیں و تشبیہ مقصود ہے علاوہ بریں مثال یکس الوجہ مثال نہیں ہوتی خاص کر اس بے مثال کی مثال جس کی شان میں خود اس کا یہ کلام ہو گیس کیشی وھو السیمیع البصیر اور اگر یہ مثال ناپسند ہے تو جانے دیجئے پھر پہلے یہ بات سن لیجئے

کہ فاعل مطلق کے لئے قابل بھی مطلق ہی چاہیئے، اور فاعل خاص کے لئے قابل بھی خاص ہی درکار ہے ورنہ جاییے علم کا ہی حال سناتے ہیں ممکنات دربارہ کمالات اصل میں قابل ہیں فاعل نہیں گو باوی النظر میں کہیں فاعل بھی نظر آئیں اس لئے کہ ان کے کمالات خدا واد ہیں خدا زاد نہیں عرضی ہیں ذاتی نہیں اور جس کے اوصاف عرضی ہوتے ہیں وہ مغول ہوتا ہے اور واسطی العود میں اس کا فاعل ہوتا ہے سماس مطلق کے لئے تو جسم مطلق قابل ہے اور احساس خاص مثل البصار و استماع کے لئے اجسام خاصہ یعنی اعضاء خاصہ ضروری ہیں ایسے ہی قابل علم مطلق روح نبوی مسلم ہے اور قابل علوم خاصہ

اور ارحم انبیاء باقیہ علیہم السلام میں مگر جیسے قبول اجماع خاصہ بواسطہ قبول جسم مطلق ہے ایسے ہی قبول انبیاء کرام علیہم السلام بواسطہ قبول سیدانام صلعم ہوگا۔

الغرض علوم ربانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور انبیاء علیہم السلام کے لئے واسطہ فی العروض ہیں، پھر نبوت میں جو حسب تحریر بالا مفہود کمالات علیہ ہے آپ واسطہ فی العروض ہوں گے اور مکرر سہ کرہ ثابت ہو چکا ہے کہ واسطہ فی العروض وصف عرضی کے لئے موصوف بالذات ہوتا ہے اور نبوت اور ایمان آپ کے لئے وصف ذاتی ہوا تو پھر نہ آپ کے لئے مراتب فعلیت میں کوئی مماثل ہوگا اور نہ ضد متقابل میں اس لئے کہ موصوف بالذات ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے اسی لئے موجود بالذات ایک وہی وحدہ لا شریک لہ ہے اور ایسے ہی موافق تقریر گذشتہ جو کوئی بارگاہی ہے، اور صفات ذاتیہ کے لئے کوئی وصف رافع نہیں ہوتا جو ضد ہوں سائر ہوتا ہے جو رد جبر میں اس سے کم ہوتا ہے۔

بالجملہ دجال لعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت اگرچہ باعتبار کمال ایمان و کفر ضد متقابل ہے مگر باعتبار درجہ نبوی صلعم و درجہ دجالی باہم تضاد نہیں بلکہ دجال باعتبار تقابل مرتبہ ساغل میں ہے اور ارحم انبیاء علیہم السلام بھی درجہ نبوی صلعم سے فروتر ہیں اس لئے بالضرور انبیاء باقیہ میں سے کوئی اور نبی اس کے لئے ضد متقابل ہوگا، سو بایں نظر کہ اصل ایمان انقیاد و تذلل ہے جس کا خلاصہ عبدیت ہے اور اصل کفر اباہ و امتناع ہے جس کا حاصل تکبر ہے حضرت عیسیٰؑ اور مسیح دجال لعین میں تقابل نظر آتا ہے اس لئے کہ حضرت عیسیٰؑ اپنے حق میں فرماتے ہیں: **رَبِّیْ عَبْدُ اللّٰہِ** اور دجال لعین دعویٰ الوہیت کرے گا اور جس قسم کے خوارق مثل احیاء موتیٰ حضرت عیسیٰؑ سے صادر ہوئے تھے اسی طرح کے خوارق اس مردود سے ہوں گے پھر بایں ہمہ دعویٰ عبودیت نصاریٰ کا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو معبود بنالیتا جمع کرنا ضیق یعنی داعیہ اذالہ منکر و التزام منکر مذکور ہے پھر اس پر ان کا کیا گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا کیا ہے اس لئے کہ اقتداء انبیاء سابقین بسید المرسلین تو معلوم ہی ہو چکا پھر دعویٰ عبودیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس بات پر شاہد ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بہ نسبت حضرت اقدس سید عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام نائب خاص میں اس لئے کہ یہاں خداوند کریم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں سورہ جن میں بخطاب عبد اللہ یوں فرماتے ہیں:

وَاِنَّہٗ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللّٰہِ یَدْعُوْہُ کَاَدُوْا یَکُوْنُوْنَ عَلَیْہِ لَبِداً۔

فرق ہے تو یہ ہے کہ وہاں خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام مجروح و مظهر ہیں اور یہاں جناب باری  
عز و جودیت حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ سو دیکھ لیجئے کہ خبر عیسوی کو خبر خداوندی سے  
کیا نسبت ہے۔ غرض منصب خاص محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہی عبدیت مطلقہ ہے جو تمام مقامات ایمانی  
سے بایں وجہ بالا ہے کہ وہ موجودیات خاصہ مندرجہ تحت عبدیت مطلقہ ہیں۔ مقامات مستقلہ نہیں پھر  
اسی منصب میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام شریک ہیں سو بعد یاد آوری و وساطت عرضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
وسلم دوبارہ نبوت یوں ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نائب خاص محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

اور ثانی یہی وجہ ہے کہ حسب ارشاد آیت ہدایت بنیاد نہ  
وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَءِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا  
لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ الْبُحُورَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ  
منصب بشارت آمد سردار بنیاء علیہ الصلوٰۃ والسلام پر ما مودہ ہو گئے گویا حضرت عیسیٰ  
اور ان کے اتباع کو آپ کے حق میں مقدمۃ الجیش بکھے چنانچہ انجام کار شامل حال امت محمدی صلعم  
ہو غنیم اکبر دجال موعود کو قتل کرنا زیادہ تر اس کا شاہد ہے اس لئے کہ وقت اختتام سفر و مقابلہ  
غنیم و بغاوت سپاہیان مقدمۃ الجیش بھی شریک لشکر غفر پیکر ہو جاتے ہیں۔ جب اس معنوں  
کے قبض و بسط سے فراغت پائی تو اب لازم یوں ہے کہ ایک یا دو باتیں مناسب مقام سنا کر  
آگے چلئے۔ مومنان نافرمان اور عاصیان با ایمان کی حقیقت کی تحقیق بھی اسی قاعدہ مسطورہ سے  
متصور ہے تفصیل اس کی یہ ہے۔

**تفصیل**  
کہ آثار متفادہ کا مصدر ملکہ واحد سے ممکن نہیں بالضرور وہی ملکہ متفادہ بھی چاہئیں،  
سو مومنان نافرمان سے بالیقین افعال نیک و بد صادر ہوتے ہیں اور نیک و بد میں  
تقابل تضاد ہے۔ ان دونوں اثروں کے سکوڑ میں بھی تضاد ہی ہو گا اور ظاہر ہے کہ مصدر افعال حسنہ  
ملکہ ایمان ہے اس لئے مصدر افعال سیئہ ملکہ کفر ہو گا اس صورت میں کفار اور مومنان بد کردار ہیں  
فقط فرق کی بیشی ملکہ کفر دایمان ہو گا سو جس میں ملکہ ایمان غالب ہو گا وہ مومن کہلائے گا اور جس  
میں ملکہ کفر غالب ہو گا وہ کافر کہلائے گا اور اس کی ایسی مثال ہوگی جیسے ترکیبات منفرد اور مزجہ  
لنہمائے مرکب میں اجسام مرکب عناصر متفادۃ الاثر سے اور لنہمائے مرکبہ ادویہ مختلف التاثر سے  
مرکب ہوتے ہیں اور پھر باطن ہمہ باعتبار جزء غالب گرم مزاج یا سرد مزاج کہتے ہیں،  
بالجملہ جیسے ماہیت کفار میں جوہر ایمانی فیض نبوی صلعم تھا ملکہ کفر و معصیت جو مزجہ مومنین

میں ثابت ہوا ہے رشاشہ دجال ہوگا! واللہ اعلم وعلیہم السلام وادعکم۔

اب دوسری عرض یہ ہے کہ حسب بیان بالا اہل ایمان میں ایمان لازم مابیت ہے علی ہذا الہیاء کفر لازم مابیت اہل کفر ہے اور انسان باعتبار کفر و ایمان دو نوع مقبض ہے اور اس طور پر معنی ہُدًی لِمُتَّقِیْنَ اور ہُدًی وَبَشْرًی لِمُؤْمِنِیْنَ یا اِنَّ اللّٰهَ لَا یُحِبُّ الْکَافِرِیْنَ، بھی دل نشیں ہو جاتے ہیں اور تاویل صائرین الی التقویٰ یا الی الایمان یا الی الکفر کی ضرورت نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس صورت میں متقین بالقوہ اور مؤمنین بالقوہ اور کافرن بالقوہ مراد ہوں گے اور اطلاق ایسا ہوگا جیسے شجاع بالقوہ اور سخی بالقوہ کو ہر دم شجاع و سخی کہا کرتے ہیں اسی جیسے قبل ظہور آثار شجاعت و سخاوت اطلاق شجاع و اطلاق سخی درست ہے اور یہ اطلاق حقیقی ہے مجاہدی نہیں ایسے ہی اطلاق اشیاء معلومہ مومن و کافر و متقی و فاسق باعتبار ملک و قوت و اتف حال کو درست ہے سو فدا سے زیادہ اور کون و اتف حال ہوگا اور نیز اسکی طور پر لَیْسَ بِکُفْرٍ اَیْکُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا اور سوا اس کے اور اسکی قسم کی آیتوں کے دیکھنے کے بعد یہ شبہ انشاء اللہ عارض حال نہ ہوگا کہ آزمائش کے لئے ایک وجود سابق چاہیئے اور یہاں اچھے بُرے عملوں کا پہلے سے کچھ پتہ ہی نہیں۔

بالجملہ جیسے وقت تحریک غضب و شجاعت وغیرہ ظہور ملک شجاعت و غضب ہوتا ہے حدت غضب و شجاعت نہیں۔ بلکہ حدت آثار غضب و شجاعت ہے یا جیسے بعد امتحان طلبہ استعداد طلبہ ظاہر ہوتی ہے پیدا نہیں ہوتی یا کسوٹی پر لگانے سے چاندی سونے کا چاندی سونا ہوگا ظاہر۔ ہوتا ہے اس وقت چاندی سونا چاندی سونا بنتا نہیں ایسے ہی وقت تحریک ایمان و تقویٰ و کفر وغیرہ جو کچھ ہوتا ہے اس کو اثر ایمان و تقویٰ و کفر و فسق سمجھے عین ایمان و تقویٰ و کفر و فسق نہ سمجھے، ظہور آثار ایمان و کفر وغیرہ خیال فرمائیے حدت ایمان و کفر وغیرہ خیال نہ فرمائیے۔ اس کے بعد پھر اصل مطلب کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

جب بوجہ منشائیت معلومہ اجوت روحانی حضرت سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبت ارداج مؤمنین امت ثابت ہوگئی تو اب جملہ واد و اجہ امہا تہم کا عطف اس پر ایسا چسپان ہو گیا کہ کیا کہیئے اور حرمت ارداج مطہرات قطع نظر اس کے کہ حضرت سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ موصوفہ بسمیات ہیں اور آپ کا نکاح اس وجہ سے منقطع نہیں ہوا جو دوسروں کے لئے حلت کی کوئی صورت ہو اس وجہ سے بھی بجائے خود ہے کہ آپ مؤمنین کے والد روحانی ہیں اور والد

جسمانی کی منکوحات کی حرمت معرج و مسلم ہے معنی حکم فلا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ منکوحات والد جسمانی کی حرمت میں کچھ کلام نہیں وہ منکوحات خطاطین کی والدہ ہوں یا غیر ہوں۔  
عزمن جب والد جسمانی کی یہ سعایت ہے کہ ان کی والدہ تو والدہ ہی ہے اور منکوحات الاب بھی ان پر حرام ہیں تو منکوحات والد روحانی تو اس سے زیادہ حرام و محرم ہوں گی۔

باقی رہی یہ بات کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہوویں مدخولہ بہا ہوں کہ نہ ہوں اور منکوحات والد روحانی میں مدخولہ بہا کی تخصیص کی گئی اور غیر مدخولہ بہا حلال رہیں حالانکہ تغاوت مراتب ابوتین اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر یہ فرق ہوتا تو برعکس ابوت جسمانی میں ہوتا سواس کا جواب ان شاء اللہ چند اوراق کے بعد آتا ہے بالفعل قابل عرض مضامین ہیں ادھر کان رکھئے اور مضامین مسطورے سینہ بہ سینہ پڑھ کر اس ناکام پیمبران نے بعد تسوید تقریر ابوت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو جملہ وَأَزْوَاجُهُ أَمْهَاتُهُمْ اور جملہ النِّسَاءِ أُولَىٰ بِأَمْوَاتِهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ سے محض بہ ہدایت خداوندی ثابت کیا تھا۔ بزم الطینان و تصدیق مولانا د محمد و منار دنی طریقیت ربیب شریعت مولانا رشید احمد گنگوہی سلمہ اللہ تعالیٰ و ادام فیوضہ کی خدمت میں عرض کی تو یوں ارشاد فرمایا:

تفسیر مدارک میں ہے کہ ایک قرآءہ میں ما بین جملتین اُمّی جملہ النِّسَاءِ أُولَىٰ بِأَمْوَاتِهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ اور جملہ وَأَزْوَاجُهُ أَمْهَاتُهُمْ اور ایک جملہ وَهُوَ أَبٌ لَّهُمْ بھی ہے اس بات کے سننے سے کیا عرض کروں کہ کس قدر شادمانی ہوئی یہ پیمبران تو تصدیق مسطورہ کو غنیت جانتا تھا اپنی یہ قدر و منزلت مدتی کہ خود عالم بالا سے میسر کلام کی تصدیق کی جائے گی۔ لیکن الحمد للہ ثم الحمد للہ اس بات کو سن کر اطمینان ہو گیا پھر بنظر مزید اطمینان مدارک و بیضاوی و معالم کو دیکھا تو جو مولانا نے فرمایا وہی نکلا۔

بالجملہ جملہ النِّسَاءِ أُولَىٰ بِأَمْوَاتِهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ جملہ وَأَزْوَاجُهُ أَمْهَاتُهُمْ کے لئے بمنزلہ علت ہے اور جملہ وَأَزْوَاجُهُ أَمْهَاتُهُمْ اس کے لئے بمنزلہ معلول ہے اور جملہ وَهُوَ أَبٌ لَّهُمْ کو بھی ملحوظ رکھا جائے تو اول ثانی کے لئے علت با ثانی اول کے لئے تفسیر ہے چنانچہ تقاریر گزشتہ سے اس بیان کی تصدیق واضح ہے پھر جملہ وَأَزْوَاجُهُ أَمْهَاتُهُمْ اور جملہ وَهُوَ أَبٌ لَّهُمْ پر متفرع اُمّی یہ علت ہے تو وہ معلول ہے۔

اب ناظرین اوقات کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کا ذاتی ہونا قرآن مجید ابوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو لازم منشائیت روحانی سے ہے ثابت ہو گیا اور

وہ جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ اگر موافق اقوال مشہور و حرمت ازدواج مطہرہ شرعاً امومت ازدواج مطہرات ہے فقیر حیات سرور کائنات نہیں تب بھی کچھ حرج نہیں کیونکہ اہیات المؤمنین ہونا ازدواج کا خود شرعاً حیات ہے چنانچہ بخوبی مدلل ہو گیا مگر یہ بات ابھی موجب دل پاش پاش ہے کہ حرمت ازدواج مطہرہ رضی اللہ عنہن اور عدم توریت اموال بنوی صلی اللہ علیہ وسلم اور سلامت اجماع و انہماک علیہم السلام موافق تحقیق گذشتہ فقط مضامین مذکورہ بالا سے مرید و مدلل نہیں ہو سکتے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ تحقیقات مشار الیہا سے فقط ضرورت و دوام حیات روحانی حضرت حبیب ربانی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوتی ہے اور دعاوی مذکورہ حیات جسمانی کے ثبوت پر موقوف ہیں اس لئے گواہی ہے کہ واقعی قدر مذکور دعاوی مذکورہ کے اثبات کے لئے کافی نہیں اور میں نے بھی اب تک یہ دعویٰ نہیں کیا کہ یہ قریب تام ہے۔ مگر اس کو کیا کیجئے۔ مطالب مذکورہ بے مقدمات مسطورہ ثابت ہی نہیں ہو سکتے تھے اس لئے بطور تمہید اول جو کچھ مسطور ہوا بعد تمہید مقدمات مسطورہ اول مقدمات ضروریہ پر عرض میں کان لگا کر سنئے:

کہ موت و حیات میں تقابل کا انکار تو ہو ہی نہیں سکتا، اگر کلام ہو تو تعین تقابل میں کلام ہو سو تقابل تضائف اور تقابل ایجاب و سلب تو اس جگہ بن نہیں سکتا۔ ہونہ ہو تقابل تضاد یا تقابل عدم و مکہ ہو تقابل تضائف کے نہ ہونے کی تو یہ وجہ ہے کہ حیات کا نقل موت پر موقوف نہیں اگر تقابل تضائف ہوتا تو طرفین کا نقل ایک دوسرے پر موقوف ہوتا اور تقابل ایجاب و سلب ہو تو یہ معنی ہوں کہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہ ہو جس پر حیات یا موت کمال موافقت صادق نہ آئے سو اول تو احوال و اموات ہی ایسے ہیں کہ ان پر حیات و موت دونوں صادق نہیں آتے دوسرے جمادات وغیرہ پر حیات و موت چھوڑتی و میت کا اطلاق بھی نہیں کر سکتے۔ چنانچہ ظاہر ہے ہاں تقابل تضاد و تقابل عدم و مکہ ہے اس میں بحسب ظاہر تو تقابل عدم و مکہ غالب معلوم ہوتا ہے، اور باعتبار اشارہ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ الخ۔ اور حدیث زوج موت تقابل تضاد غالب معلوم ہوتا ہے کیونکہ مخلوقیت صفات موجودات اور وجودات میں سے ہے اعدام کو اس سے کیا سروکار، بہر حال یہ دو احتمال ہیں سو ان میں سے جو نسا احتمال مستم ہو ہمارا مطلب ان شاء اللہ نکل آئے گا۔ ان یوں سمجھ کر کہ چل سے علم بہتر ہے ہم بھی شاید مناسب دیکھ کر اس باب میں کچھ اشارہ کر جائیں۔

بالجملہ یابین موت و حیات تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم و مکہ بہر حال ہر چہ بادا باد رسول اللہ



صلی اللہ علیہ وسلم اور مؤمنین کی موت میں بھی مثل حیات فرق ہے۔ ہاں فرق ذاتیت و عرضیت متصور نہیں۔ وجہ اس فرق کی وہی تفاوت حیات ہے یعنی حیات بنوی بوجہ ذاتیت قابل زوال نہیں اور حیات مؤمنین بوجہ عرضیت قابل زوال ہے اس لئے وقت موت حیات بنوی صلی اللہ علیہ وسلم ناسخ نہ ہوگی ہاں مستور ہو جائے گی اور حیات مؤمنین ساری یا آدمی زائل ہو جاوے گی۔ سو درحقیقت تعادل عدم و ملک اس استتار حیات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو مثل آفتاب سمجھئے کہ وقت کسوف قمر بے اوٹ میں سب مزموم حکما اس کا نور مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہوتا یا مثل شمع چراغ خیال فرمائیے کہ جب اس کو کسی ہنڈیا یا شے میں رکھ کر اوپر سے سرپوش رکھ دیجئے تو اس کا نور بالبداہت مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہو جاتا، اور دوبارہ زوال حیات مؤمنین کو مثل قمر خیال فرمائیے کہ وقت کسوف اس کا نور زائل ہو جاتا ہے فقط وہ صفات و صفاتی اصلی باقی رہ جاتی ہے۔ یا مثل چراغ بجئے کہ گھل ہو جانے کے بعد اس میں نور بالکل نہیں رہتا، البتہ روشن یا فیلد یا کسی قدر تھوڑی دیر تک سرفیلد میں آتش باقی رہ جاتی ہے اور در صورت تقابل تضاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے استتار حیات کو ایسا سمجھئے کہ خاک و پتھر و چوب وغیرہ اول کسی وجہ سے مثل زوال برف وغیرہ سردیوں پھر بوجہ حرارت آفتاب یا استعمال ناک گرم ہو جائیں آب سرد کی سردی معمولی جو وقت نہ ہونے اسباب حرارت کے ہوتی ہے آگ سے گرم کرنے کے بعد زائل نہیں ہو جاتی، البتہ زیر پردہ حرارت مستور ہو جاتی ہے، ورنہ زوال محض ہو تو یہ برودت معمولی پھر صفت ذاتیہ نہ ہوگی! صفت عرضیہ ہوگی جس کے لئے کوئی موصوف بالذات سوا ذات آب ضرور ہے کیونکہ ہر بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات واجب ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ برودت معمولی کے لئے کوئی سبب خارجی نہیں بلکہ مفارقت اسباب حرارت عارضہ مثل نار و آفتاب جو پھر برودت ہی عائد حال آب ہوتی ہے۔

اس سے صاف یہ بات روشن ہے کہ یہ صفت کسی سبب خارجی سے حادث نہیں ہوتی اقتضائے ذات آب ہے اور خاک و پتھر و چوب وغیرہ میں ظاہر ہے کہ دلوں و حالتیں خارج ہی سے آتی ہیں مثلاً دریاں میں غار واد نہیں ایک جاتی ہے تو دوسری اس کی جگہ آ جاتی ہے اور اگر اس مثال میں دوبارہ انطباق حال کچھ غلبان ہے۔ تو ہم اول تو آب سرد ہی کو پیش کرتے ہیں پر بایں شرط کہ اول بوجہ برف وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ بارد ہو اور پھر بوسیۃ آتش وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ گرم کر لیں۔ یا اول بوجہ آتش وغیرہ اسباب حرارت عارضیہ سے زیادہ گرم ہو اور پھر بوسیۃ برف مثلاً عارضی

سے زیادہ سرد کر لیں۔ ان دونوں صورتوں میں ظاہر ہے کہ دونوں کیفیتیں جسے باہم متضاد ہیں ایسے ہی دونوں اصلی نہیں دونوں کی دونوں عرضی ہیں بوسیدہ اسباب خارجہ جن میں یہ صفتیں بالذات پائی جاتی ہیں آب مذکور میں بالعرض آ جاتی ہیں اور وجہ تضاد مذکور مجتمع نہیں ہوتی ایک زائل ہوتی ہے تب دوسری کیفیت اس کے قائم مقام ہوتی ہے دوسری اور مثالیں بہت ہیں اور

کپڑا، چاندی بذات خود سپید ہیں اور شجرت سونا بذات خود سرخ ہیں انیل بذات خود نیلا ہے اور زعفران وغیرہ بذات خود درہیں ان میں سے بعض اشیاء پر اور رنگ چڑھا لیتے ہیں چاندی پر سنہرا جھول اور سفید کپڑے کو کسی رنگ میں رنگ لیتے ہیں اور سونے پر ردیلا جھول دے کر رنگ اصلی چھپا دیتے ہیں۔

ان صورتوں میں کسی عاقل کے نزدیک اشیاء معلومہ کا رنگ اصلی جدا نہیں ہو جاتا۔ ہاں اس میں بھی کچھ شک نہیں کہ عارضی رنگوں کے نیچے چھپ جاتا ہے اور اگر انہیں الوان عارضہ کو بوسیدہ آب یا سوداں وغیرہ جدا کر کے سوا کے الوان اصلیہ کے اور کوئی رنگ مثل رنگ زائل اشیاء مذکورہ پر چڑھا دیں، کپڑے کو کسی اور رنگ میں رنگ لیں اور چاندی سونے پر اول جھول کو ریت کے دوسرا کوئی اور جھول کر لیں تو بے شک لون اول زائل ہو جاوے گا اور رنگ ثانی اس کے قائم مقام ہو جاوے گا۔ اب بعد اس کے کہ کیفیت استعار و زوال حیات دل نشیں ہو گئی، ہم کچھ اور آگے بڑھتے ہیں اور مضامین باقیہ ضروریہ کو عرض کرتے ہیں۔ اہل عقل میں سے کسی کو اس میں تاہل نہ ہوگا کہ حیات ادلاؤ بالذات صفات روح میں سے ہے۔ اور ثانیاً بالعرض بوسیدہ تعلق معلوم الوجود مجہول الکفایت جو روح کو اپنے بدن کے ساتھ حاصل ہے حیات روحانی جسم عنصری پر عارض ہو جاتی ہے درجہ جسم بذات خود موصوف بالحيات نہیں۔ بلکہ مثل آب گرم کہ بوسیدہ آتش گرم ہو کر تا وقت مجاورت و مقارنت آتش گرم رہتا ہے جسم عنصری بھی بوجہ تعلق روحانی زندہ ہو کر تا وقت مجاورت روح زندہ رہتا ہے۔ پھر جیسے پانی بعد زوال مجاورت و مقارنت مذکورہ شیئاً فشیئاً ٹھٹھا ہو کر اپنی حالت اصلیہ پر آ جاتا ہے بدن حیوانی بھی بعد زوال تعلق مذکورہ شیئاً فشیئاً اپنی حالتیں بدل کر جمادیت اصلیہ پر آ جاتا ہے۔ خیر حیات کا بہ نسبت روح اصلی ہونا اور بہ نسبت بدن عرضی ہونا تو ظاہر تھا اب اس کی تحقیق چاہیے کہ موت اول کس کی صفت ہے اور پھر کس پر عارض ہوتی ہے۔ سو

مَحْدُومٌ مِّنْ اَدْوٰی تَوْفٰدِیْذِکْرِیْمِ ارشاد فرماتے ہیں اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ اَخْلَقَ لِنَفْسِیْ ذٰلِکَ اَلْمَوْتَ اِنَّ دَوْلٰی اَیْتُوْا  
وَمَا کَانَ لِنَفْسِیْ اَنْتَ کَمُوْتَ اِلٰہِ اُوْدِ کَمَلِ لِنَفْسِیْ ذٰلِکَ اَلْمَوْتَ اِنَّ دَوْلٰی اَیْتُوْا  
میں انتساب موت الی النفس ہے جس سے نفس انھی روح کا معرض موت ہونا صاف آشکارا  
ہے دوسرے تقابل میں اتحاد عمل معتبر ہے سو ارواح و اجسام دونوں کی حیات کے مقابلہ میں  
ایک موت بھی ہوگی۔ (زق ہوگا تو یہی ہوگا کہ کہیں موت سائر حیات ہو کہیں رافع و مزیل ہو  
ہاں اجسام مومنین امت کی موت کے لئے بھی کچھ ضرورت نہیں کہ اول عرض موت روحانی  
یا دوال حیات ارواح ہوا ہے بلکہ انقطاع تعلق معلوم ہی کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے قریش  
سے مغرب کو جاتا ہے اور اس حرکت میں ایک قطع زمین سے تعلق پیدا ہوتا ہے تو ایک قطع سے  
زائل بھی ہوتا ہے کچھ تو بوجہ کریت ارضی یہ بات ضرور ہے اور کچھ بوجہ جہولت درودیلو اور  
و ابر و غبار، یہ بات پیش آتی ہے سو قطعات زمین کا بے نور ہو جانا اس صورت میں ویسا ہی ہے  
جیسا وقت خوف تام پر وقت خسوف اول یہ صدمہ بے نور کی فکر کو پہنچتا ہے پھر اس کے باعث  
قطعات زمین بے نور ہو جاتے ہیں اور در صورت زوال تعلق دین حال قریب کوئی صدمہ نہیں پہنچتا البتہ تقاضا یہ ہے نور  
ہو جاتے ہیں۔ درجہ علم حضرت ساقی کوثر صلی اللہ علیہ وسلم سو ہر چند اس کی موت کی بھی دو صورتیں  
دوسرے اِنْ اَکْرَمَ مَکْرَمٌ عِنْدَ اللّٰہِ اَلْفُکُوْ وَغِیْرَہٗ اَیَاتِ سَبِّ اِیْ جَانِبِ مَشِیْرِ  
علاوہ بریں عامل بے علم کا محمود غلامی ہونا اور عالم بے عمل کا مطعون عالم ہونا بھی جانتے ہیں،  
پھر دیکھئے اس کے کیا لکھتا ہے۔ غرض یہ امر بدیہی ہے کہ علم آلہ عمل ان سب سے زیادہ  
یہ ہے کہ اس تعلق کا ثمرہ بدن کے حق میں نقطہ حیات جہانی ہے اور حیثیت بضرر عمل مطلوب ہے

چنانچہ فرماتے ہیں

خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيْکُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا جَلَدًا لِّیَبْلُوَكُمْ اَيْکُمْ اَلْجَمَدُ سَافَا ثَابِتٌ هَیْ  
عمل اصل ثمر حیات ہے اور مطلوب بالذات ہے سو حیات کا عمل میں مؤثر ہونا تو محتاج بیان  
نہیں رہی موت اس کا خوف اور پھر ایمان بعثت جیسا باعث امتثال امر ہے ایسا اور کوئی  
امر نہیں۔ اس وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی ارشاد فرمایا ہے اَلْکُفْرُ وَادِّکُوْ  
هَٰذَا اَللّٰہُ اَتِ الْمَوْتَ

بالجملہ حیات اصلی منشاء اعمال اور مبداء اعمال ہے بالذات اعمال کو مقتضی اور اعمال  
کے لئے مادہ قریب ہے اور موت بالذات تو مانع عمل ہے پر بالبعث مقتضی اعمال ہو جاتی

ہے چنانچہ مذکور ہوا۔ اس وقت حاصل حیات قدرت ذاتی علی الاعمال اور حاصل موت مجز عن الاعمال ہوگا، یعنی قدرت علیہ اور قوت اختیار یہ کارک جانا ہوگا اور مورد حیات و موت اصل میں قوت علی اور قدرت اختیاری ہوگی۔ چنانچہ آیت در

اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنفُسَ حَيْنَ مَوْتِهَا وَالَّذِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ  
الَّتِي قَضٰى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ اِلٰى جُزْءٍ اِلٰى اَجَلٍ مُّسَمًّى ۔ بھی بالالتزام اس دعویٰ  
کی مصدق ہے۔ اس لئے کہ اسماک و ارسال صلوح حرکت کو مقتضی ہیں سو عمل میں بجز حرکت  
اور کیا ہوتا ہے۔

بالجملہ حیات و موت اسماک و ارسال قوت علی ہے، قوت علی کو اس میں کچھ دخل نہیں  
اگر چہ اہل ظاہر بقار علم و ذوال علم کو حیات اور موت پر موقوف سمجھتے ہیں۔ اس جگہ سے  
امکان ادراک ثواب و عقاب قبر اموات کے لئے مسلم ہو گیا ہوگا۔ مگر اس قدر ملحوظ  
خاطر ناظران ادراک رہے کہ جس حیات کا ثمرہ عمل ہے وہ حیات بالفعل ہے اعمال روحانی  
ہیں، ایک تو وہی عروض موت، دوسرے ذوال علائقہ روح اقدس و جبر مقدس صلی اللہ علیہ  
وآلہ وسلم۔

بالجملہ انفکاک علاقہ فیما بین روح پاک و جبر معنی ممکن ہے اور کیوں نہ ہو جو حادث ہے اس  
کا نوال بھی ممکن ہے اور اس کا عدم بھی وجود کے برابر مرتبہ امکان میں امکان رکھتا ہے لیکن عالم  
اسباب میں کسی سبب کے ساتھ ارتباط مسببیت نہیں یعنی جیسے عالم اسباب میں تنویر ارض و سار  
کے لئے شمس و قمر احرار اجسام سوختی کے لئے آتش حرارت پرورد تہرید کے لئے آب نسین خاطر  
کے لئے جواب باصواب غذائے مسبب الاسباب نے بنایا ہے اس طرح قطع علاقہ روح الطہر  
حضرت ساقی کوثر صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے کوئی سبب نہیں بنایا و جبہ مطلوب ہے تو سینے در  
روح کو بدن کے ساتھ تعلق بفرض تکمیل روح ہے رفتار و گتار داد و دہش مثل ابصار و  
استماع سب اسی پر موقوف ہیں۔ غرض لہذا تمام فاعلیت تکمیل متوثریت تعلق بدن کے  
روح کو ایسی طرح حاجت ہے جیسے لہر میں کتابت کاتب کو قلم کی ضرورت ہے، یا سنار کو تیشہ  
دغیرہ کی حاجت ہے اگر یہ آلہ بدن نہ ہو تو روح اپنے تمام اعمال و افعال میں مثل معذوران  
بے دست و پا مزدور ہے۔

بالجملہ مقصور بالذات علاقہ بدنی سے اتمام فاعلیت ہے اور اگر افعال پیش آجائے

مثلاً اگر کوئی شخص بوسیدہ بدن کسی ضارب کا مفروب ہو جائے تو یہ غرض اصلی نہیں اور زیادہ توضیح منظور ہے تو سنئے :

کمالات کی دو قسمیں ہیں، ایک کمال علمی، دوسرا کمال عملی، کمال علمی بذات خود مقصود نہیں، بذات خود اگر مقصود ہے تو کمال علمی ہے ہاں حصول کمالات علمی بے وساطت کمال علمی مقصود نہیں اس لئے تکمیل علمی بھی مقصود و مطلوب ہو جاتی ہے۔ چنانچہ خدا کی معرفت بفرمانِ حق و شوقِ مطلوب ہے اور خوف و شوق بفرمانِ امتثال امر اور علمِ شریعت و طریقت کا بفرمانِ عمل مطلوب ہونا ظاہر و باہر ہے بایں ہمہ خداوند تعالیٰ شانہ کلید ارشاد :

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ

مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ، خود اس بات کا گواہ ہے کہ مطلوب بالذات عمل ہے نہ علم، اور افعالِ ثلوب کے لئے حیاتِ روحانی بالفعل چاہیئے اور اعمالِ جمہانی کے لئے حیاتِ جمہانی بالفعل لازم ہے۔ باقی حیاتِ روحانی بالقوہ جو عینِ قوتِ علیہ ہے اور حیاتِ جمہانی بالفعل جو تعلقِ قوتِ علیہ مذکورہ بالبدن ہے اور چیز ہے ان مراتب بالفعل کے زوال سے ان مراتب بالقوہ کا زوال لازم نہیں آتا جو یہ شبہ ہو کہ عجز عن الاعمال عدی ہے سو اگر یہی عجز حقیقتِ موت ہے تو یہ بات تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت بھی واجب التسلیم ہو گی پھر وہ دعویٰ حیاتِ روحانی و جمہانی کیونکر ثابت کیجئے گا۔ علاوہ بریں عجز اصلی اور ہے اور عجز خارجی اور یہاں بوجہ عرض امر خارجی کہ حقیقت میں اس کی کو در صورت تضاد و موت کہنے چاہیئے نہ اس عجز کو یہ عجز لازم آجاتا ہے تو جیسے کسی دواور کے دبا لینے سے کمزور دل سے بعض افعال صادر نہیں ہو سکتے اور بظاہر عاجز سمجھے جاتے ہیں اور وہ مردہ نہیں کہلاتے ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء کرام کو بوجہ عرضِ موت یا عدم اسباب ارسال باعتبار خارج عاجز سمجھے اور میت سمجھے باعتبار اصل حقیقت عاجز اور میت خیال نہ فرمائیے جب یہ مقدمہ مہم ہو چکا تو فوراً سنئے :

کہ تعلق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تعلقِ فعلی اور فاعلی دوسرا تعلقِ انفعالی اور منفعلی مثلاً نور کا تعلق آفتاب کے ساتھ فعلی ہے اور آفتاب کا تعلق نور کے ساتھ فاعلی ہے اور زمین و مہرہ کے ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین و مہرہ کا تعلق اسی نور کے ساتھ فاعلی ہے۔ یا مثلاً نور کا تعلق شمع و چراغ کے ساتھ فعلی اور چراغ و شمع کا تعلق اسی نور کے ساتھ فاعلی اور زمین و مہرہ کے ساتھ اسی نور کا

تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی ہے۔

اور یہ قاعدہ ہے اور پہلے بھی اس کی طرف اشارہ گذرا کہ فاعل و منفعل کے بیچ میں کوئی شے حائل و حاجب ہوتی ہے تو وہ شے مانع تعلق انفعالی و منفعلی ہوتی ہے کیونکہ خود قائم مقام منفعل ہو جاتی ہے اور منفعل ہو جاتی ہے، پر مانع تعلق فعلی و فاعلی نہیں ہوتی اس طرف شان و حد و لاشریک لا ہوتی ہے، اور کیوں نہ ہو خداوند خالق کو جمیع قوی افعال اور افعال کے ساتھ تعلق فاعلی ہے اور ان مبارکی اور قوی اور افعال کو اس کے ساتھ تعلق فعلی ہے۔ سو جس کو یہ شان میسر آتی ہے اس کے لئے بقدر مرتبہ شان و حد و لاشریک لا بھی حاصل ہو جاتی ہے مثلاً اگر کوئی جسم قابل تعلق نور آفتاب اور زمین یا شمع و چراغ اور زمین کے مابین حائل ہوتا ہے تو وہ مانع تعلق انفعالی نور اور مانع تعلق منفعلی زمین ہوتا ہے یعنی اس تعلق کو زمین سے چھین کر اپنے تصرف میں لے آتا ہے۔ آفتاب و شمع چراغ کے ساتھ نور مذکور کو جو تعلق تھا وہ تعلق بدستور رہتا ہے اس میں کچھ فرق نہیں آتا بلکہ تعلق مذکور اور قوی ہو جاتا ہے اس لئے کہ منفعل اول کی نسبت منفعل ثانی یعنی حائل و حاجب فاعل سے قریب ہوتا ہے اور نور مذکور کو آپ جانتے ہیں جتنا روکتے جاؤ تو فاعل ہی کی طرف کو ہٹتا آتا ہے اگر چراغ کو کسی چھوٹی سی ہنڈیا میں بند کر دیجئے تو وہ نور منتشر جو پہلے دور دور تک پھیلا ہوا تھا متداخل و مندمج ہو کر فقط ہنڈیا ہی میں سما جاتا ہے اور شعلہ چراغ سے سطح داخل ہنڈیا تک نور شدید ہو جاتا ہے۔ سو گو سطح ہنڈیا ہی اس صورت میں بہ نسبت اس حال کے کہ نور کا کوئی روکنے والا نہ ہوتا زیادہ روشن ہوگی۔ مگر شعلہ چراغ کی سطح کے متصل بھی نور بہ نسبت سابق شدید ہوگا، اور اگر بالعرض کوئی چیز مابین فاعل و منفعل حاجب و حائل تو نہ ہو پر شرائط افعال مفقود ہو جائیں مثلاً تقابل و تقاضی فوت ہو جائے یا منفعل معدوم ہو جائے تو اس وقت گو تعلق اول شدید و مستحکم نہ ہو پر ردال و نقصان بھی متصور نہیں۔

ان سب مضامین کے بعد یہ عرض ہے کہ حیات و موت تو حسب تحقیق سابق ار سال و اساک قوت علی کا نام ہوا اور تعلق حیات بالبدن تعلق فعلی و فاعلی ہے۔ چنانچہ ابھی عرض خدمت کر چکا ہوں تو اس صورت میں مانع تعلق قوت علیہ بالا افعال تو متصور ہوگا پر منع تعلق قوت علیہ بالبدن جو مبداء افعال اور منشاء حیات ہے متصور نہیں ہاں اگر تعلق گو قوت علیہ بالبدن کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی نہ ہو بلکہ تعلق انفعالی اور منفعلی بھی ہو تو اس وقت گزرتی ہوئی قوت مذکورہ کے

تعلق کا ارتفاع متنوع ہو بہت انفعال و منفعل تصور ہے۔ سو یہ بات حیات جناب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تو تصور نہیں کیونکہ آپ کی حیات مستعار نہیں کسی دوسرے کا طفیل نہیں۔ پر یہ نسبت حیات امت البستہ ممکن ہے کیونکہ حیات روح مبارک صلی اللہ علیہ وسلم کو موافق مقتضا کے تحقیقات سابقہ ابدان مؤمنین کے ساتھ تو تعلق انفعالی و منفعلی ہے اور آپ کے بدن الطہر کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی ہے اور بناء حیات و موت قوت عملیہ پر ہے اور وہ قوت آپ میں ذاتی اور سوا آپ کے اور دل میں عرضی ہے سو اس کو اگر ابدان مؤمنین کے ساتھ تعلق ہو گا تو لا جرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتبار سے انفعالی اور انفعال کے اعتبار سے فعلی ہو گا اور اس حیات سے ابدان مؤمنین کی ایسی مثال ہوگی جیسے آئینہ کہ ادھر سے آفتاب کے مقابل ادھر زین و غیرہ سے آئنا سامنا سو جیسے آئینہ درین کے بیچ میں کوئی چیز حائل ہو جائے تو پھر نہ خالص سارا کا سارا آئینہ کی طرف سمٹ جاتا ہے، زمین کی طرف آدھا رہے دہائی ادا کرے کوئی چیز آفتاب اور آئینہ کے مابین حائل ہوتی ہے تو پھر وہ نور آئینہ سے چھوٹ کر سارا کا سارا آفتاب کی طرف ہوتا ہے مگر در صورتیکہ جسم حائل مابین آفتاب و آئینہ حائل ہو تو پھر نقطہ آئینہ ہی بے نور نہیں ہوتا زمین بھی بے نور ہو جاتی ہے سو اگر موت امر و جود کی ہے اور موت و حیات میں باہم تقابل تضاد ہے اور یہی حق معلوم ہوتا ہے چنانچہ آیات و احادیث اس پر دل میں تو پھر موت مؤمنین کی توبہ صورت ہوگی کہ مابین روح نبوی صلعم اور مابین معروضات ارواح مؤمنین جن کی تسلیم سے موافق تحقیقات سابقہ چارہ نہیں وہی امر و جود کی حائل ہو جائے اور تعلق حیات نبوی صلعم جو معروضات مذکورہ کے ساتھ انفعالی تھا منقطع ہو جائے اور اس وجہ سے وہ تعلق فعلی بھی جو ابدان کے ساتھ حاصل تھا منقطع ہو جائے اور موت حقیقی ظہور میں آئے اور اگر موت امر عدی ہے اور باہم تقابل عدم و ملکہ ہے، تب اس کا انجام یہی ہو گا کیونکہ انفعال کا تعلق انفعالی جو مابین روح مقدس حضرت سید البر صلی اللہ علیہ وسلم اور معروضات ارواح مؤمنین حاصل ہے ضرور ہے مگر ہر طور تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم و ملکہ انفعال کا علاقہ انفعال حیات و منفعلی معروضات جسم کے بے جان ہو جانے کو مستلزم ہے کیونکہ معروضات مذکورہ اگر خود اجسام ہیں تب تو حال ظاہر ہے اس وقت مثال انفعال و فعل و فاعلی و منفعلی فاعل و مفعول سہما یا منطبق ہے اور اگر معروضات مذکورہ سوا اجسام کے اور کچھ ہیں اور یہی حق معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ثبوت ارواح پہلے سے ثابت معلوم ہوتا ہے۔ تب بیش پرین نیست کہ قوت علیہ روح کو بدن کے ساتھ یہی ایک تعلق حاصل ہے مگر وہ تعلق فعلی ہے۔

الطعالی نہیں چنانچہ پہلے مودفن ہو چکا۔

اس صورت میں یہ تعلق فرع افعال نہ ہوگا بلکہ مثل تعلق اور حوائیاب کے ساتھ حاصل ہے اول سے فعلی ہوگا، سواس میں ہمارا کیا نقصان ہے ہمارا مطلب تو ہے کہ اگر تعلق حیات معروضات کے ساتھ نہ ہوگا تو ابدان کے ساتھ بھی نہ ہوگا کیونکہ تعلق کے لئے اول وجود متعلق ضرور ہے۔

بالجملہ اس صورت میں اور بھی تخفیف تصدیق و تقیل غلبان ہے مگر اس بناء پر یہ بات خوب روشن ہوگی کہ باین روح الطہر حضرت سرور عالم اور جسد مطہر جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کسی حالت اور حاجب کی گنجائش نہیں جو موت بمعنی انقطاع علاقہ حیات متصور ہو کیونکہ علاقہ روح و جسد حسب تحقیق تازہ فعلی ہے اور اس علاقہ کے انقطاع کی کوئی صورت نہیں پھر مداخلت مانع و حاجب ہوتی کیونکہ نہ ہو۔

اس صورت میں یہ فرق ہاتھ لگا کر تعلق حیات و بدن بنوی صلعم قابل الشکاک نہیں۔ پھر موت جسمانی حضرت حبیب ربانی جو کسی طرح قابل انکار نہیں بحر اس کے مقصود ہی نہیں کہ حیات مذکور دیر پر وہ موت مستند ہو جائے اور موت جسمانی حبیب ربانی معلوم میں بھی مثل موت روحانی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم استراحات بدستور مطہر بھی جائے اور مومنین بآیت مرقومہ خواہ روحانی ہو خواہ جسمانی انقطاع علاقہ حیات ہو، ہاں یہ بات ممکن ہے کہ خداوند کریم اپنی قدرت کاملہ سے اس علاقہ فعلی کو بھی توڑ دے اس لئے کہ جیسے فرد مقتضائے ماہیت آقا مآب اپنی جسم کر دی نہیں ورنہ ہر کرہ یا ہر جسم نرمائی ہوا کرتا بلکہ لازم وجود خارجی ہے ایسے ہی علاقہ فعلی حیات مذکور ممکن الانقطاع ہے لازم ماہیت نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بدن مبارک کے حق میں لازم وجود خارجی اور دائم بدوام ذات الموضوع ہے اور مومنین کے ابدان کے حق میں محمول عرفیہ عامہ یعنی دائم بشرط افعال اس لئے ممکن ہے کہ علاقہ روح و جسد بنوی صلعم بے وجہ اور علاقہ روح و جسد مومنین بے زوال افعال معروضات توڑ ڈالیں۔ مگر وعدہ الہی یہی ہے کہ علاقہ روح و جسد بنوی صلعم متعلق نہ ہوگا،

چنانچہ وَلَا اَنْ تَنْكَبُوْا اَزْوَاجَكُمْ مِّنْ بَعْدِ اَبَدًا، بعد ملاحظہ اجازت عامہ جو درصورت موت ازواج آیہ وَالَّذِيْنَ يَتَّقُوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَعَشْرًا سے دوبارہ نکاح متوفی عنہا زوجہا ثابت ہے اس پر دلالت کرتی ہے یعنی علی العموم آیہ يَتَّقُوْنَ مِنْكُمْ تو بعد مدت درصورت



روال حیات انقطاع نکاح پر شاہد ہے اور آیت وَلَا اَنْ تَنْكِحُوا اَزْوَاجَهُمْ حُرْمَتِ نِكَاحِ اَزْوَاجِ مَطْهَرَاتٍ پر الی الابد وال ہے۔ پھر تطبیق کی بجز اس کے اور کیا صورت ہے کہ نکاح منقطع نہ ہوا ہو اور بقاء نکاح بے بقاء علاقہ روح و جسد مقصور نہیں مگر اجازت نکاح ازواج شہداء اور تقسیم اموال شہداء بقدر میراث جو احادیث صحیحہ اور اجماع سے ثابت ہے انقطاع حیات پر دل ہے اور آیت کُلْ نَفْسٌ ذَا ثِقَةٍ الْمَوْتُ، ذَوْقِ مَوْتٍ پر شاہد ہے۔ سو یہ بات کہ انقطاع حیات بھی ہوا اور ذوقِ موت بھی جو بھی تصور ہے کہ مابین حیات شہداء اور حیات بنوی صلح جو مبداء حیات مؤمنین ہے حجابِ موت حاصل ہو۔ پھر حیات شہداء ہو تو یوں ہو کہ اس حجاب کو رفع کر کے چاہیں تو یوں نہیں رکھیں چاہیں کسی اور بدن کے ساتھ چھوڑ دیں، اور بظاہر شہداء کے لئے یہی ہوتا ہے۔

چنانچہ احادیث مشرہ ادخال اجواف طیبہ خضر اور عند ربهم جزآئہ لَا تَحْسِبَنَّ الْكَافِرِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اَمْوَاتًا میں واقع ہے اس پر دل بھی ہیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اول انفعال مذکور بھی نازل ہو جائے۔ پھر نئے سرے سے ایجاد و انفعال کے بعد ابدان طیبہ و خضر کے ساتھ علاقہ لگادیں۔ اور یہی تعلق حیات شہداء کے لئے کافی ہے اور اس امر کی تسلیم سے تو چارہ ہو ہی نہیں سکتا کہ تعلق مابین ازدواج شہداء اور اجساد شہداء منقطع ہو جائے گو علاقہ فیما بین روح بنوی صلح و ازدواج شہداء جو سرمایہ حیات شہداء ہے بحال خود باقی رہے اور اس وجہ سے محتاج روحانی توفیق نہ ہو پھر حیات شہداء منقطع ہو جائے اور یہ انقطاع بوجہ القباض و انقطاع روح ہونے کے باعث حیات روحانی شہداء وقتِ موت مشابہ حیات جسمانی انبیاء وقتِ موت ہو۔

الغرض آیت کُلْ نَفْسٌ ذَا ثِقَةٍ اَمْوَاتٍ اور آیت لَا تَحْسِبَنَّ الْكَافِرِينَ اَمْوَاتٍ دونوں صحیح رہیں اور پھر انبیاء و شہداء کی حیات میں تفاوت رہے یعنی شہداء میں وجود حیات روحانی وقتِ موت جسمِ خاکی سے کچھ تعلق باقی نہ رہے اور اس وجہ سے حرمت ازدواج اور سلامت اجساد اور عدم میراث لازم نہ آئے۔ لیکن ہرچہ بآباد بآباد موت نہ ازدواج شہداء کو ان ابدان کے ساتھ تعلق باقی رہتا ہے نہ ازدواج اور مؤمنین کو اتنا فرق ہے کہ بمجرد انقطاع علاقہ جسد اول یا بعد چندے شہداء کی ازدواج کو تو اور ابدان کے ساتھ تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور اس حساب سے ان کو حیات روحانی و جسمانی دونوں حاصل ہو جاتی ہیں، اور باقی مؤمنین امت

کے لئے اس نقصان کی کچھ مکافات نہیں کی جاتی۔ بہر حال ابدان دنیا سے دونوں کو کچھ تعلق نہیں رہتا۔ پھر اشیاء متعلقہ ابدان دنیوی سے تو تعلق کہاں جو ان کے اموال و اندراج کو جوں کے توں انہیں کے ازدواج و اموال سمجھے جائیں اور کسی اور کو نکاح کی اجازت اور وارثوں کو تقسیم و تصرف کرنے کی نہ دیں کیونکہ اموال و ازدواج دنیوی دونوں کو انہیں ابدان کی ضرورت کے رفع کرنے کے لئے بنایا ہے ازدواج سے قضاء حاجت فرج اگر ہوتی ہے تو وہ انہیں ابدان کی حاجت ہے احوال دنیا سے بدل یا متحمل وغیرہ اگر پہنچتا ہے تو انہیں ابدان کے اجزاء متعلقہ کا بدل ہوتا ہے۔ ابدان جنت کو خواہ از قسم ابدان طہور خضر ہوں یا از قسم غیر، ان ازدواج و اموال سے کچھ انتفاع نہیں ابدان جنت مذکورہ کو اگر انتفاع ہے تو وہیں کی ازدواج و اشیاء سے انتفاع ہے۔

الغرض یہ چیزیں ازدواج کو بقضاء کے تعلق جماعتی مطلوب ہوتی ہیں، بذات خود مطلوب روحانی نہیں۔ اس لئے بعد انقطاع علاقہ جماعتی ازدواج و اموال کے ساتھ جو علاقہ تھا بدرجہ اولیٰ منقطع ہو جائے گا، اور باوجود حیات شہداء ان کی ازدواج کو شکل ازدواج دیگر مومنین امت بعد انقصائے عدۃ اختیار نکاح ہو گا، اور ان کے اموال متروکہ میں میراث بدستور معلوم جاری کی جائے گی۔ ہاں علاقہ حیات انبیاء علیہم السلام منقطع نہیں ہوتا۔ اس لئے ازدواج نبوی صلعم اور نیز اموال نبوی صلعم بدستور آپ کے نکاح اور آپ ہی کی ملک میں باقی ہیں۔ اور اختیار کو اختیار نکاح ازدواج اور ورثہ کو اختیار تقسیم اموال نہیں۔

بالجملہ موت انبیاء علیہم السلام اور موت عوام میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ وہاں اعتبار حیات زیر پردہ موت ہے اور یہاں انقطاع حیات بوجہ عرض موت ہے اگر موت ضد حیات اور صفت وجودی ہو یا بوجہ دیگر اگر موت عدم اور ملکہ حیات ہو اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جناب باری نے حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو جدا خطاب کر کے ارشاد فرمایا اِنَّكَ مَيِّتٌ اور سو آپ کے اوروں کو بھی جدا ارشاد فرمایا اِنَّهُمْ مَيِّتُونَ اور مثل جملہ لاحقہ ثُمَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ سب کو شامل کر کے یوں ارشاد فرمایا کہ اِنَّكُمْ مَيِّتُونَ،

بالجملہ صیغے حیات نبوی صلعم اور حیات مومنین امت میں فرق ہے۔ چنانچہ اس کے اثبات کے لئے تقریر روانی اور تحریر شافی کافی اوراق گذشتہ میں گذر چکی ہے ایسے ہی موت نبوی صلعم

اور موت مؤمنین میں بھی فرق ہے اور بوجہ فرق بین المؤمنین وہی فرق بین الہیاتین ہے اور اسی بنا پر لازم ہے کہ نوم نبوی صلعم اور نوم مومنین میں فرق ہو اس لئے کہ النوم اخوا الموت چنانچہ خداوند کریم نے بھی اپنے کلام پاک میں موت اور نوم دونوں کو ایک سلک میں کہنچا ہے اور ایک ذیل میں داخل کیا ہے فرماتے ہیں:

اللَّهُ مَيِّتُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَوْتَهُمَا وَآلَتِي لَسُو تَمُتُ فِي مَنَامِهَا

جب دونوں کی حقیقت توفی اور اساک ہوئی چنانچہ ارسال کا تقدم اساک پر دال ہے جیسے موت تقدم حیات پر دلالت کرتی ہے تو پھر جو حال وقت اساک موت ہوگا وہی حال وقت اساک نوم ہوگا جس کی موت کے وقت استنار حیات ہوگا اس کی نوم کے وقت بھی استنار ہی ہوگا فرق ہو تو شدت استنار وضعف استنار ہو یا یوں کہیے کہ موت میں سترہ قوی اور کثیف ہو اور نوم میں سترہ ضعیف اور لطیف ہو اور جہاں وقت موت انقطاع حیات ہو وہاں وقت نوم بھی انقطاع حیات ہو فرق ہو تو یہ ہو کہ موت میں انقطاع تام ہو اور نوم میں من وجہ انقطاع ہو اور من وجہ اتصال بحال خود باقی رہے۔

بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نوم میں بھی استنار حیات ہی ہوگا اور اس صورت میں حسب قرار داد سابق وقت استنار حیات میں اور وقت آجائے اور خواب میں اور دمی بیداری میں کچھ فرق نہ ہو۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام اس پر محمدان کی تصدیق کرتا ہے فرماتے ہیں:

تنام عینای ولا ینام قلبی، (او کما قال)، لیکن اس قیاس پر دجال کا حال بھی یہی ہونا چاہیے اس لئے کہ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ منشائیت ارواح مومنین جس کی تحقیق سے ہم فارغ ہو چکے ہیں، متصف بحیات بالذات ہوئے ایسے ہی دجال بھی بوجہ منشائیت ارواح کفار جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں متصف بحیات بالذات ہوگا اور اس وجہ سے اس کی حیات قابل الفکاک نہ ہوگی، اور موت و نوم میں استنار ہوگا، انقطاع نہ ہوگا اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابن صیاد جس کے دجال ہونے کا صحابہ کو ایسا یقین تھا کہ قسم کھا بیٹھتے تھے، اپنی نوم کا وہی حال بیان کرتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نسبت ارشاد فرمایا یعنی بہ شہادت احادیث وہ بھی یہی کہتا تھا کہ تنام عینای ولا ینام قلبی اور اس وجہ سے خیال فکھد یعنی دجال کا منشاء و مولد ارواح کو کفار ہونا اور پھر اس کے ساتھ ابن صیاد ہی کا دجال ہونا زیادہ تر ترجیح ہوا جاتا ہے اور اس کی صحت کا گمان قوی ہوتا جاتا ہے۔ یہ

سارے مضامین اس بناء پر مودع ہوئے کہ تعلق روح و بدن تعلق فعلی ہے اس میں بدن کو بمنزلہ جسم آفتاب فاعل اور روح کو بمنزلہ نذر آفتاب بمعنی مبداء فعل قرار دیکھئے یا بدن پر سے تو اٹھا رکھئے اور اگر بایں نظر اس میں تامل ہو کہ فاعل اس کو کبھن زریا ہے جو مختار و متصرف ہو اور ظاہر ہے کہ روح متصرف فی البدن ہے نہ بدن متصرف فی الروح مگر اس صورت میں اطلاق فعل بدن پر زریا نہیں سوا دل تو اس کا جواب یہ ہے نہ

کہ یہ خیالات قادیان مطلوب مسطور نہیں اس لئے کہ تصرف جسم آفتاب فی النور ہے، نہ تصرف نور فی جسم آفتاب پھر بایں ہمہ فعل بمعنی مبداء فعل و فاعلیت سوائے ہی یہاں بھی خیال فرمائیے کہ گو کارخانہ تصرف بالعکس ہو علیٰ ہذا القیاس فعل سے مبداء فعل مراد ہے۔ سراسر قسم کا فعل اگر بدن کو بھی کہئے تو کیا مضائقہ ہے آخر حرکات و سکنات کا ہی جسم مبداء اور اصل ہے۔ غایتہ ما فی الباب امکان و مودع نہ سہی، سو یہ بات اور مبادی افعال میں بھی نہیں۔ خلق بمعنی مبداء خلق میں کیا کہئے گا۔ ایسے ہی علم الہی بمعنی مبداء علم میں کیا کہا جائے گا اور یہ بھی نہ سہی بدن کے آلہ روح ہونے میں تو کلام ہی نہیں اور تعلق آلہ و فاعل تعلق فعلی سے سابق ہے کیونکہ ظہور افعال بعد تعلق آلات ہوتا ہے۔ سو جب تعلق فعل میں گنجائش مداخلت ثابت نہیں۔ تعلق آلات میں بدرجہ اولیٰ گنجائش نہ ہوگی!

اس وقت بحمد اللہ جملہ مضامین متعلقہ حیات جمہانی انبیاء کرام خصوصاً سیدنا ام علیہ الصلوٰۃ والسلام سے فراغت پائی۔ اور محض بغض ربانی اور بہمد و ہدایت یزدانی مجھ جیسا، محمدان نادان ایسے مقامات مشککہ سے یوں صاف اپنا دامن بچا لایا ورنہ اپنے حال کو کون نہیں جانتا، نہ فہم ہے، نہ فہم ہے، نہ محنت ہے، نہ مشقت، نہ فرصت ہے، نہ فراغت، نہ علم در سفینہ، نہ علم در سلینہ فقط پیران عظام اور استادان کرام کے انتساب کی بدولت امداد ربانی اور عنایت حبیب یزدانی صلی اللہ علیہ وسلم کا پردانہ بندہ، محمدان ہوئی۔ مگر مضمون امکان ثواب و عقاب قبر سربستہ رد و غیب و ارجح نہ ہوا گواہ افواج شبہ بغضہ تعالیٰ بخوبی تمام ہو گیا۔ اس لئے کچھ اور سامع غرض حقائق شناس ہوں کہ یہ بات تو اچھی طرح روشن ہو گئی کہ وقت موت و خواب فقط قوت علیہ کرودک لیتے ہیں، اور حرکت کرنے نہیں دیتے یعنی تعلق بالا اعمال بوجہ موت ممتنع ہو جاتا ہے۔

باقی رہی قوت علیہ اس کا حال کچھ معلوم نہ ہوا کہ اس میں کچھ فستور آجاتا ہے یا نہیں۔ سو پیاس خاطر اہل فہم کچھ عرض کیا چاہتا ہوں گو بد فہوں سے ڈرتا بھی ہوں۔ حقیقت حال یہ ہے

کہ حکم اشارہ علیم حکیم اس باب میں تو چون دہرائی گنجائش نہیں ہے کہ حقیقت موت و نوم توفی  
 اساک ہے اور اہل علم جانتے ہیں کہ یہ دونوں اس مقام میں متلازم ہیں اس لئے کہ اساک کے لئے  
 تقدم ارسال لازم ہے پر ارسال کرنے والا اگر اساک شے مرسل چاہے تو بے توفی ممکن نہیں  
 چنانچہ ظاہر ہے۔ مگر مفہوم ارسال و اساک بالالتزام حرکت شئی مرسل و نمسک کی جانب مشیر ہے  
 اس لئے اگر روح بذات خود متحرک نہیں تو روح میں ایک چیز ایسی چاہئے کہ متحرک بالذات  
 ہو یا بالعرض ہو۔ مگر متحرک بالعرض اور متحرک بالقدر میں کچھ فرق نہیں اگر ہو بھی تو اتنی بات میں تو بیفک  
 اشتراک ہے کہ دونوں میں حرکت ذاتی نہیں۔ مگر جو غور کیا تو ترکیب روحانی دو عنصر سے حاصل  
 ہوتی ہے ایک مادہ علمی یعنی جس سے ادراک معلومات ہوتا ہے اور ہم نے اوراق سابقین  
 اس کو مبداء انکشاف کہا ہے۔ دوسرے مادہ عملی جس سے صدور اعمال ہوتا ہے اور اس کا  
 نام مضامین سابقین ہم نے قوت عملیہ رکھا ہے۔ سو ان دونوں میں سے علم میں تو بالذات حرکت  
 نہیں۔ اگر کوئی شخص ایک جگہ پر رانا جگائے ہوئے ایک طرف کو آنکھیں کھولے ہوئے  
 بیٹھا ہو اور اس کے سامنے سے آنے جانے والے گزر کریں تو بے اختیار ان سب کو دیکھے گا  
 ارادہ کرے یا نہ کرے چنانچہ بدیہی ہے۔ اب دیکھئے کہ اس دیکھنے میں اس کی طرف سے کچھ حرکت  
 نہیں ہوتی۔ لیکن بہر طور دیدار گزرندگان رہ گزرے ارادہ میسر آگیا ہے اور یہ کیا ہے کہ  
 ایک نوع کا علم ہی ہے۔ اس طرح اور قسم کے علوم کو خیال فرمائیے اور میں کہتا ہوں اور کئی چیز  
 کا خیال نہ فرمائیے مگر یہ تو خیال فرمائیے کہ اگر حرکت لازم علم یا ضروریات علم میں سے ہوتی  
 تو ہر علم میں ضرور ہوتی۔ البصار البصاری نے کیا تصور کیا ہے۔ ہاں بہت سے علم بعد حرکت  
 ہی میسر آتے ہیں۔ حالت رفتار میں جو چیزیں مقابل ہوتی جاتی ہیں وہ سب نظر آتی جاتی ہیں ظاہر  
 ہے کہ اگر یہ حرکت نہ ہوتی تو علم بھی نہ ہوتا۔ اس لئے بسا اوقات مقدمہ علوم حرکت ہی ہوتی ہے  
 مگر جو حرکتیں انسان سے بالارادہ صادر ہوتی ہیں ان کی دو قسمیں ہیں  
 ایک ظاہری جیسے چلنا پھرنا، منہ کا ادھر سے ادھر موڑنا۔  
 دوسرے حرکت باطنی، اور یہی مبداء حرکت ظاہری ہوتی ہے، اگر یہ نہ ہو تو حرکت ظاہری

اختیاری نہ ہو۔

مگر یہ کچھ لازم نہیں کہ جہاں حرکت ظاہری اختیاری نہ ہو وہاں حرکت باطنی بھی نہ ہو۔ بلکہ  
 حرکت باطنی کبھی بذات خود مقصود ہوتی ہے یعنی حرکت ظاہری اس سے مطلوب نہیں ہوتی

جیسے افکار معلوم اور ذکر خالق علم و معلوم میں ہوتا ہے۔ مگر ہر حال سلسلہ حرکات ابتداء کی طرف حرکت باطنی اور توجہ قلبی اور ارادہ روحانی پر ختم ہو جاتا ہے۔ سو موصوف بحرکت باطنی جو کچھ ہو اس کو ہم قوت عملیہ کہتے ہیں وہ بذات خود متحرک ہے کسی قاسر کے قسر کی عارض کے عروض کے باعث اس کی حرکت نہیں ورنہ سلسلہ حرکت اختیاری یہاں ختم نہ ہو کہیں اور ختم ہوا کرے۔

جب یہ بات متفق ہو گئی کہ عنصر روحانی دو ہیں، ایک مادہ علمی، دوسرا قوت عملیہ۔ اور پھر ان دونوں میں سے علم بذات خود موصوف بحرکت نہیں۔ اور حرکت پر اس کے تعلق کا مدار کار نہیں۔ چنانچہ حصول دیدار بے حرکت سے یہ بات روشن ہے اور قوت عملیہ بذات خود متحرک ہے اور اس کے تعلق کی بنا پر بھی حرکت پر ہے اگر حرکت نہ ہو تو پھر تعدی قوت عملیہ کی کوئی صورت ہی نہیں جو صدور اعمال ہو۔ تو یہ بات آپ پر روشن ہو گئی ہو گی کہ موت اور نوم میں جو اساک متحرک ہے فقط تعطیل قری عملیہ ہوتی ہے اور اس وجہ سے وہ علوم جو حرکت ظاہری یا باطنی پر موقوف تھے حاصل نہیں ہوتے۔ مگر وہ معلوم جو بے حرکت عالم میسر آتے ہیں ان کے منتفع ہونے کے کیا معنی وہ اب بھی دیے ہی حاصل ہوں گے جیسے پہلے حاصل ہوتے تھے۔ باقی حواس ظاہرہ کے علوم کا مسدود ہو جانا کچھ اس وجہ سے نہیں کہ مادہ علمی متحرک تھا اس کو روک لیتے ہیں۔ بلکہ آنکھ سے البصار انفتاح چشم پر موقوف ہے اور وہ ظاہر ہے کہ ایک قسم کی حرکت ظاہری ہے اور اگر مادہ البصار یعنی شعاع البصار کو روک لیا ہے تو البصار بخروج اشعہ میں ابھی کلام ہے اور ہم نے مانا یہی حق ہے اور ہمارے نزدیک بھی یہی حق ہے۔

تو اس کا سبب یہ ہو گا کہ اشعہ خارجہ ادھر حدۃ چشم سے متصل ہیں ادھر سے مبصر پر واقع ہیں یہاں سے لے کر وہاں تک برابر شعاعیں متصل ہوتی ہیں۔ مگر اتنی بات سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شعاعیں آنکھوں ہی سے نکلی ہوں بلکہ آفتاب و قمر و شمع و چراغ وغیرہ اشیاء نورانی کی شعاعیں مبصرہ پر واقع ہو کر لوجہ انعکاس حدۃ چشم تک پہنچ جاتی ہیں اور پھر ذریعہ ادراک ہو جاتی ہیں۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ البصار میں الزا کی حاجت ہوتی ہے ورنہ البصار بخروج اشعہ ہوا کرتا تو پھر ضرورت الزا خارجہ کی کوئی وجہ بن نہیں پڑتی۔ اور احتمالات سے دعویٰ راست نہیں ہو سکتا۔ مگر ہاں یوں کہیں کیفیت ضرورت معلوم نہیں اور نہ اصل ضرورت ادنیٰ برہان سے ثابت ہے۔ خیر اگر برہان شاہد ہے فیہا، اور اگر تجربہ پر

بناءً کار ہے تو اس کی تصریح کی یہ بھی ایک صورت ہے جو میں نے عرض کی۔ بلکہ ایسی عمدہ ہے کہ سوا اس کے ان شاء اللہ اور کی طریقہ سے تسکین ہی تصور نہیں اور ہم نے مانا ابصار بخروج اشعری ہوتا ہے تو ہمارا کلام حرکت بالذات میں ہے۔ حرکت بالقدر اور بالذات میں نہیں اور حرکت بالارادہ جسم متحرک کے حق میں دیکھئے تو حرکت بالقدر ہے کیونکہ جسم میں روح نہیں مہائن ہے اور ارادہ قائم بروح ہے قائم بالحد نہیں۔ سو یہ حرکت اشعری قائم ہے کہ بالذات نہیں اور حرکت بالذات سوائے ارادہ کے تصور نہیں، یعنی بتجدد ارادہ کی اور بتجدد کا اثر نہیں بلکہ خود مقتضائے ذات ہے اس لئے کہ ارادہ جس تعلق میں الشیئین یعنی بین الفعل و بین عدم الفعل ہوتا ہے یا یوں کہئے جس تعلق جسم الفعل ہوتا ہے۔ بہر حال جو چاہئے سو کہئے ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا یہ ارادہ ہی کا کام ہے طبیعت میں سوا ایک مقتضی کے اور کسی کا اقتضاء ہی نہیں ہوتا اور وقت حصول مقتضاء اقتضاء بحال نہیں ہو سکتا اگر طبیعت کو بذات خود متحرک یعنی بتجدد کہیں تو لازم آتا ہے کہ طبیعت وقت حصول امر طبعی باطل ہو جائے یا ارادہ کو بعد حصول مراد کہہ سکتے ہیں۔

بالجملہ یہ اندھا ناعل جس کو حکماء طبیعت کہتے ہیں ایک خیال غلط ہے۔ حرکت طبعی یا قسری ہے خداوند کریم کی قدرت یا کسی اور محرک معنی کی طاقت سے یہ حرکت پیدا ہوتی ہے یا ارادی، یعنی خداوند کریم نے محرکات طبعیہ میں ارادہ رکھا ہوا اور ہم کو معلوم نہ ہو پھر بعد زوال قسری قاصر وہ اجسام اور محرکات جن کی حرکت طبعی بھی جاتی ہے اپنے ارادہ سے حرکت کرتے ہوں۔

بالجملہ تجدد ذاتی سوا ارادہ کے اور کسی میں نہیں اور یہ بھی نہ ہی خاص ابصار میں حرکت ہی ہو اور خواب اور موت میں۔ بلکہ جب کسی آنکھیں بند کر لیں اس کے لئے اساک ہی ہوتا ہو۔ مگر ہر قسم کے علوم میں ثبوت حرکت ممکن نہیں استماع و ذوق و شہ و لمس میں کیا کہئے گا۔ یہاں وقت ادراک حرکت کا ہونا ضروری نہیں اور اگر گدے بے گاہ جسم مدک کو حرکت ہی ہو تب وہ حرکت نفس ادراک میں نہیں مبادی ادراک میں ہے اور پھر مبادی کی کسی غیر ضروری ہر استماع و شہ و ذوق میں نہیں ہوتی۔ بہر حال یہی کہنا پڑے گا کہ ان علوم کا اسناد اقویٰ علیہ کے اساک کی وجہ سے نہیں بلکہ اس جانب تو جہ نہیں۔

حاصل کلام کا یہ ہو گا کہ حرکت باطنی اختیاری ان علوم کے مبادی میں سے تھی، وقت خواب یا موت وہ حرکت موقوف ہو جاتی ہے سو یہ حرکت کسی اور ہی قوت کا نام ہو گا، اس لئے

کہ عدم حرکت قوت علیہ علوم مذکورہ میں پہلے ہی معلوم ہو چکا اور ظاہر ہے کہ کمالات روحانی انہیں دو کمالوں میں منحصر ہیں ایک علمی دوسرا عملی سو جب حرکت معلومہ عارض حال قوت علیہ نہیں تو لا جرم عارض حال قوت علیہ ہوگی اور یہی ہمارا مطلب تھا۔

بالجودقت موت یا خواب قوت علیہ پر عروض اسماک و توفی ہوتا ہے۔ قوت علیہ بطور خود بدستور باقی رہتی ہے۔ سو اگر بعض معلومات خود حرکت کر کے سرحد تعلق علم تک پہنچ جائیں تو تعلق علم ممکن ہے۔ چنانچہ بایں ہمہ فتور حواس پھر خوابوں کا نظر آنا خود اس بات پر شاہد ہے کہ قوت مدرکہ بحال خود باقی ہے۔ رہی یہ بات کہ خوابوں میں فقط ادراک نہیں ہوتا حرکتیں بھی ہوتی ہیں۔ اس صورت میں گو عدم اسماک قوت علیہ مسلم رہا پر اسماک قوت علیہ باطل ہو جاتا ہے سو اس کا اول تو یہ جواب ہے کہ خواب میں جو کچھ ہوتا ہے ادراک مثل حرکت سمجھنے اپنی حرکت نہ سمجھنے اور اگر اپنی ہی حرکت ہے تو ہم کب قائل ہوئے تھے کہ جمیع الوہوہ اسماک قوت علیہ ہو جاتا ہے بلکہ ایک جہت یا ایک سمت میں اگر اسماک واقع ہو جائے اور باقی جہات میں اسماک نہ ہو کیا بعید ہے۔ جائدہ کو اگر ایک جانب سے روک لیں تو یہ بھی کچھ ضرور ہے کہ کسی اور طرف کو بھی جانے نہ دیں ہو سکتا ہے کہ سمت خارج میں اسماک واقع ہو اور بہ نسبت عالم مثال اسماک نہ ہو۔

باقی رہا عالم مثال کیا چیز ہے اس کے اثبات کی ہم کو حاجت نہیں آخر اس سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ خواب میں طرح طرح کے افسانے پیش آتے ہیں اور انواع و اقسام معلومہ پیش نظر ہوتے ہیں۔ سو معلومات مذکورہ جس عالم کے موجودات میں سے ہیں ہم اسی کو عالم مثال کہتے ہیں۔ بہر حال امکان علوم بعد عروض موت و خواب ممکن ہے۔

اب ہماری یہ التماس ہے کہ بحکم تحقیقات گذشتہ وقت تعلق علم بالاشیاء الخارجہ باطن قوت علیہ میں حدوث مبہک مثل مبہک معلوم خارجی ضرور ہے۔ پھر مبہک معلوم خارجی علم کے لئے مفعول بہ یعنی معلوم بہ ہے اور مبہک باطن قوت علیہ علم کے لئے مفعول مطلق اعنی معلوم مطلق ہے اب اگر ہم یوں کہیں ————— اور پہلے ہم بزور دلائل کہہ چکے ہیں کہ حکم تعادل تضاد قوت علیہ کے لئے وقت تعدی فاعل کے مقابل میں مفعول مطلق اعنی معلوم مطلق کی ضرورت ہے۔ مفعول بہ اعنی معلوم بہ کی حاجت نہیں تو کوئی اہل فہم انکار نہ کرے اور کوئی انکار کرے تو کس بھروسہ پر کرے۔



پہلے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ میکل باطنی اور میکل خارجی میں فرق اعتباری ہے فقط بوجہ اضافت الی الذہن والخراج ذہنی اور خارجی کہتے ہیں۔ درہ ایک امر بسیط وجدائی ہی مبداء انکشاف و مفعول بہ معنی معلوم بہ ہوتا ہے۔ سو جیسے موجود خارجی میں میکل خارجی تو ہوتی ہے پر میکل باطنی قبیل تعلق علم معدوم ہوتی ہے اور اسی وجہ سے علم بھی نہیں ہوتا۔ اگر اسی طرح میکل باطنی اول مخلوق ہو جائے اور میکل خارجی کا کچھ وجود نہ ہو تو کیا محال ہے گھرے میں پانی کا محذب گھرے کے مقرر کے مطابق ہوتا ہے۔ مگر جیسے خالی گھرے کا جو ف جب کبھی وہ خالی ہو موجود ہوتا ہے ایسے ہی بعد دخول آب بشرط اتحاد آب اگر گھرے کو توڑیں تو وہ محذب ہوں گا توں سالم رہ سکتا ہے بلکہ رہتا ہے اور جب یہ حال ہے تو قبل دخول ہوا اگر

پانی میں شکل محدب پیدا ہو جائے تو خدا کی قدرت کے سامنے کیا دشوار ہے۔ اسی طرح علم میں بھی حدوث مفعول مطلق علم بے مفعول بہ علم مقصور ہے اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ علم میاکل ہی کا ہوتا ہے اور معلوم بہ میاکل ہی ہوتی ہیں ذو میکل معنی وجود جو معروض میاکل ہوتا ہے مثل عدم معلوم نہیں ہوتا اور جب فقط میکل معلوم ہوئے تو میکل دونوں جگہ معنی خارج اور داخل مبداء انکشاف میں وہ ایک ہی ہے تو اس صورت میں اگر صورت آب و عقاب بعد موت داخل مبداء انکشاف مذکور میں منطبق ہو جائیں تو کیا محال ہے اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم مثال اسی مرتبہ مفعول مطلق کا نام ہے بشرطیکہ مبداء انکشاف جناب باری میں متحقق ہو جائے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال والحمد للہ البکیر المتعال

اب لازم یوں ہے کہ قبل جواب شبہ خامسہ اس غلطی کو بھی مٹاتے چلئے جو حدیث ابی داؤد مَّا مِنْ مُسْلِمٍ یُسَلِّمُ عَلٰی اَبَا دَاوُدَ اللّٰہُ عَلٰی رُوحِی حَتّٰی اُسَلِّمَ عَلَیْہِ ، او کہا قال! کہ دیکھ کر پیش آتی ہے اس لئے یہ تازہ گزارش ہے کہ حدیث مسطور اگرچہ بظاہر ایک حیات تازہ پر دلالت کرتی ہے جس سے موت یعنی انقطاع تعلق روح و بدن کا وہم پیدا ہوتا ہے اس لئے کہ رد تو بعد انفصال ہی بظاہر متصور معلوم ہوتا ہے مگر ناظر فہیم اس بات کو لحاظ کرے کہ قوت علیہ معنی مبداء انکشاف مثل نور آفتاب و چراغ قابل انقباض و انبساط ہے اور در صورت انقباض و قوع البعض علی البعض یا قوع الكل علی الكل نظر آتا ہے اس لئے حصول علم نفس و علم مبداء انکشاف کا قائل ہونا ضرور ہے کیونکہ علم معنی انکشاف نتیجہ قوع قوت علیہ تھا جب وہ موجود ہے تو جس پر قوع ہے اس کا علم بھی ہونا چاہیئے اور ظاہر ہے کہ در صورت انقباض

جیسے رد علی النفس متحقق ہے ایسے ہی وقوع علی النفس بھی متحقق ہے

چراغ کو جس وقت کسی ہنڈیا میں دھر دیکھئے اور اوپر سے سرپوش رکھ کر بند کر لیجئے تو وہ نور منبسط جو دور دور تک پھیلا ہوا تھا منقبض ہو کر خود شعلہ چراغ کی طرف لوٹ آتا ہے اور اس صورت میں خود اس شعلہ اور ان شعلوں پر ان شعلوں اور اس نور کا وقوع ایسی طرح لازم آجاتا ہے جیسے قبل انقباض یعنی وقت انبساط درود یوار کے اوپر مثلاً واقع تھا۔ سوا ب اہل انصاف غور فرمائیں کہ وقت توجہ نفس الی النفس یہی انقباض مبداء انکشاف اور ارتداد مبداء انکشاف الی الاصل ہوتا ہے اور وجہ انکشاف نفس للنفس یہی ارتداد مبداء انکشاف اور انقباض مبداء انکشاف ہوتا ہے۔ اس صورت میں حاصل معنی حدیث شریف کے یہ ہوں گے کہ جب کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر سلام بھیجتا ہے تو خداوند کریم آپ کی روح پر فتوح کو اس حالت استغراق فی ذات اللہ تعالیٰ و تجلیات اللہ سے جو بوجہ محبوبیت و محبت تامہ آپ کو حاصل رہتی ہے اپنے ہوش عطا فرما دیتا ہے۔ یعنی مبداء انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو انبساط الی اللہ حاصل تھا مبدل بانقباض ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے ارتداد علی النفس حاصل ہوتا ہے اور اپنی ذات اور صفات اور کیفیات اور واقعات متعلقہ ذات و صفات سے اطلاع حاصل ہو جاتی ہے۔ سو چونکہ سلام امتیان بھی منجہ و قانع متعلقہ ذات خود ہیں۔ اس لئے اس سے مطلع ہو کر بوجہ حسن اخلاق ذاتی جو اب سے مشرف فرماتے ہیں۔ اس صورت میں اثبات حیات اور دفع مظنہ ممات بمعنی انقطاع تعلق حیات کے لئے جواب میں اور تکلفات کی حاجت نہ رہے گی قطع نظر تصدیق و جہانی کے جو اذعان حقیقت مبداء انکشاف کو حاصل ہے لفظ رد جو خود حدیث میں موجود ہے اس پر شاہد ہے ہاں ایک شبہ باقی ہے

وہ یہ ہے کہ ایک مہمان آپ کا فدائی ہے کوئی دم ایسا نہ گذرتا ہو گا جو کوئی نہ کوئی شبہ آپ پر سلام نہ عرض کرتا ہو۔ اس صورت میں استغراق برائے نام ہی رہا، بلکہ یوں کہو در پردہ اس کا انکار کرنا پڑا یہ شبہ ایسا ہے کہ اور مجیبوں کے جواب پر تو اس کا زوال مشکل ہے۔ ہاں بطور احقر البتہ اس کا جواب ہل ہے۔

وہ اس کی یہ ہے کہ روح پر فتوح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جب منبع اور اصل ارداع باقیہ خصوصاً ارداع مومنین امت ٹھہری تو جو نسا امتی آپ پر سلام عرض کرے گا اس کی طرف کا شعبہ لوٹے گا۔ ارتداد بجلہ شعب لازم نہیں اور ظاہر ہے کہ اس شعبہ کا ارتداد باعث

اطلاع سلام معلوم تو ہوگا پر موجب زوال استعزاق مطلق نہ ہوگا آخر شعب غیر متناہید اور ہیں۔ یوں کہنے کے اس صورت میں بظاہر کسی شعبہ کا استعزاق اس شخص کی موت کا موہم ہے جس کی حیات اس شعبہ کے افاضہ پر موقوف ہے۔ مگر جب یوں لحاظ کیا جائے کہ اگر کسی مخروط کا قاعدہ کسی چیز پر رکھا ہو اور سطح محیط پر اس مخروط کے اشکال مختلف مثل مثلث و مربع دائرہ وغیرہ کے بنی ہوئی ہوں تو ان اشکال میں جو اس مخروط کے حق میں انتراعیات ہیں اس سارے مخروط یا اس کے کسی جزو کے انقباض یا انبساط سے قوت لازم نہیں آتا۔ اس صورت میں جب اس بات کو یاد کیا جائے کہ کمالات ممکنات بلکہ خود ذوات ممکنات موطن وجوب سے وہ نسبت رکھتے ہیں جو مثلث یا مخروط اس دائرہ یا کرہ سے جس کا مرکز میں مثلث یا مخروط مذکور کا اس بات کا تصور خود حاصل ہو جائے گا۔ کہ روح نبوی صلم اور مبداء انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک مخروط روحانی یا علی ہے جس کا قاعدہ وقت استعزاق فی اللہ تجلیات ذاتیہ کی طرف ہوگا اور ارواح مومنین جو حسب تحقیق گزشتہ اس کے حق میں منجملہ انتراعیات ہیں اس کے محیط کی جانب واقع ہوں گے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں انقباض و انبساط مذکور سے بطلان حقائق روحانیہ مومنین لازم نہیں آتا اور نہ اس وجہ سے افاضہ روحانی ارواح مومنین سے منقطع ہو سکتا ہے جو ہم مذکور موجب غلش ہو۔ جب ان مضامین ضروریہ کے بیان سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ جواب مشبہ خامسہ کا بھی رقم رقم کیجئے یعنی اس خلیجان کو بھی رفع کیجئے کہ باوجود شدت عظمت حقوق والد روحانی یعنی حبیب ربانی جو مدارج حقوق والد جہانی سے لائند ہیں۔

چنانچہ تقریر گزشتہ شاہد ہے پیر کیا وجہ پیش آئی کہ منکوحات والد جہانی تو سب کی سب حرام ہوں۔ عام اس سے کہ مدخولہ بہا ہوں یا نہ ہوں اور منکوحات والد روحانی میں سے مدخولہا تو حرام رہیں اور غیر مدخولہ بہا بعد طلاق یا ذفات نبوی صلم حلال ہو جائیں۔ تفاوت عظمت حقوق تو اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر ہوتا بھی تو معاملہ برعکس ہوتا اور بالکلیں ہی نہ ہوتا تو ایک حال تو رہتا مگر یہ تو اور قضیہ منکس ہو گیا جو اب اس خلیجان کا چونکہ ایک تہید طول پر موقوف ہے جس سے فرق مراتب مرد و زن معلوم ہو جائے تو اس لئے ناظرین اوراق کی خدمت میں بعد یاد التماس ہے کہ کچھ اندھی تکلیف ملاحظہ کی حاجت ہے۔ اگر لالہ عارف حال نہ ہو تو تقویت ہمت کے لئے یہ گزارش ہے کہ

یہ تہید ہر چند اثبات مطلوب معلوم کے لئے تہید ہے پر بغور دیکھئے تو بہت سے مفاہم

عالیہ کی تصویر ہے۔ خصائص نبوی صلعم متعلقہ باب نکاح جس سے چار سے زیادہ بیبیوں کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حلال ہونا اور وہیہۃ النفس کا جائز ہونا علیٰ ہذا القیاس دربارہ ازواج آپ پر عدل کا واجب نہ ہونا یہ سب احکام مشککہ جس کو سن کر بہت سے عوام — بلکہ اکثر فہم لاء ایمان کھو بیٹھتے ہیں۔ اس تمہید کے ضمن میں ان شاء اللہ اس طرح حل ہو جائیں گے کہ بچا کے زوال ایمان امید کمال ایمان ہے بلکہ ایمان ہے بلکہ اگر اندیشہ تطویل اور فرصت قلیل نہ ہوتی اور عدل وحشی کے تنہا منے کی کوئی صورت نظر آتی تو ان مضامین کے پس و پیش میں تمام خصائص کو متعلقہ نکاح ہونا یا نہ ہونا موجب اور مدلل کر جانا مگر نہ دل پر زور اور نہ وقت پر اختیار دونوں ہاتھ سے برابر نکل چلے جاتے ہیں۔ اس لئے تمام مضامین کو چھوڑ کر ذکر فرق مراتب مرد و زن کو جس پر مطلب مذکور موقوف ہے چھڑتا ہوں۔

مخدوم من! عورت کا بہ نسبت مرد کے عقل و دین و علم و عمل میں ناقص ہونا اور قوت علمیہ اور قوت عملیہ میں مرد کا بہ نسبت عورت کے زیادہ ہونا تو بدلائل عقلیہ و نقلیہ بلکہ بالبداہتہ سب کو معلوم ہے۔ باقی ان دونوں کمالات میں ان دونوں کا فرق مرتبہ یعنی یہ امر کہ مرد کس قدر زیادہ ہے اور عورت کس قدر کم ہے البتہ قابل بیان ہے سو عقل کی کمی کا حال پوچھئے تو بہ شہادت کلام اللہ و احادیث بقدر نصف معلوم ہوتا ہے دو عورتوں کی گواہی اس نقصان عقل کی ہی وجہ سے ایک مرد کے برابر رکھی گئی ہے۔ چنانچہ ماہران کلام اللہ و احادیث اس امر کو بخوبی جانتے ہیں اور دین کے نقصان کو دریافت کیجئے تو دین کے نقصان کی مقدار ہر چند اس طرح صاف کہیں سے اب تک کچھ میں نہیں آئی مگر بعض احادیث کے اشارات سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین میں بھی اسی قدر کمی ہے۔ مشکوٰۃ شریف میں حدیث موجود ہے جس کا یہ خلاصہ ہے:

کہ دربارہ صبر و شکر و علم و عبادت جو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چند سوال کئے گئے زیادہ صابر کون ہے، زیادہ شاکر کون ہے؟ زیادہ عابد کون ہے؟ زیادہ عالم کون ہے؟ تو آپ نے ان سب سوالوں کے جواب میں یہی فرمایا کہ جو زیادہ عاقل ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صبر و شکر و عبادت و علم وغیرہ اصول دین بقدر عقل ہوتے ہیں اور عقل میں تا نصف ابھی معلوم ہوا تو اب یہ بھی معلوم ہوا کہ دین میں بھی عورتیں مردوں سے آدھی ہیں اور نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ موصوف بصبر و شکر و علم و عبادت حقیقتہً اولاً و بالذات عقل ہے۔ اور قوت علمیہ اور تواضع قوت علمیہ اعمیٰ جسم اور اعضاء جسم صابر و شاکر وغیرہ۔ ثانیاً و بالخصوص موصوف

ہیں اور چونکہ قوت عقلیہ اس باب میں مؤثر و فاعل ہے اور واسطہ فی العروض اور قوت عملیہ متاثر اور قابل اور معرض ہے، اور اثر اور عارض کی کمی بیشی جیسے بوجہ قوت اور ضعف مؤثر و فاعل ہوتی ہے ایسے ہی بوجہ نقصان و کمال قابلیت قابل بھی ہوتی ہے تو خاص قوت عملیہ کے نقصان کی طرف بھی اشارہ کرنا ضرور ہوا تاکہ اشارات نقلی دربارہ نقصان دین موجبہ ہو جائیں اور وہ شکوک جو خیال احتمال حسن قابلیت زنانہ در باب نقصان دین بعض لوگوں کے دلوں میں گذرتے ہوں گے رفع ہو جائیں اس لئے معرض ہے۔

کہ ہر مرد جنتی کے ساتھ دنیا کی دو عورتوں کا ہونا بھی جیسا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کچھ اسی طرف مشیر ہے کہ دو عورتیں دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اس لئے کہ جنت میں جانے کے لئے دین چاہئے عقل ہو کہ نہ ہو اور دخول جنت کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں ایک مرد ہے تو اس کے مقابل میں دو عورتیں ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ دراشت جنت میں بھی جو آیت **وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ** سے ثابت ہے وہی حساب لے کر **مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ** میں ہے اور دو عورتیں مل کر دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اور چونکہ دین باشارہ وضع لغت، اور نیز بایں وجہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان نقصان عقل و دین میں دین کو عقل کے مقابلہ میں رکھا ہے اور اعتقاد عقائد محض عقل کا کام ہے اور ماسوا عقائد کے اعمال میں یا وہ کیفیات ہیں جو بحکم انقیاد عقل قوت عملی پر عارض ہوتی ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین اعمال یا کیفیات مذکورہ کا نام ہے اور جب حقیقۃ الامر بطور مسطور ہوئی تو معلوم ہوا کہ عورت کی قوت عملی مرد کی قوت عملی سے آدھی ہے۔ مع هذا جملہ **بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ** اس جانب مشیر ہے کہ میراث جنت کا مدار عمل پر ہے جیسے موافق اشارہ جملہ **أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا** جو مذکور **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي دِينِهِ** واقع ہے میراث دنیا کا مدار نفع دینی پر معلوم ہوتا ہے اور جب مدار کا میراث جنت عمل پر ہوا اور میراث کی یہ کیفیت ہوئی کہ ایک مرد ہے تو دو عورتیں تو خواہ مخواہ یہ لازم آیا کہ مردوں کے اعمال ان سے دو چند عورتوں کے اعمال کے ہم وزن ہوں۔ عرض عورتوں کی قوت عملیہ بھی مثل قوت عقلیہ مردوں کے قوت عملیہ سے آدھی ہے اور قوت عملیہ ہی بیخ و بنیاد دین ہے تو دین میں بھی بھدر نصف کی ہوگی اور چونکہ یہ دونوں قوتیں ہی تمام کمالات حیات اور ملکات روحانی کی اصل ہیں اور پھر ان دونوں قوتوں میں عورت مرد سے آدھی ہوتی تو لاجرم ایک عورت کی ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع اعمی وہ کیفیات تبلیغ جو عقل کی حکومت اور قوت عملی کی اطاعت و تہ سے پیدا ہوتی ہیں۔

اور نیز اعمال اختیار یہ مرد کے ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع سے چوتھائی ہوں گے۔ اس لئے کہ ایک مقدار کے نصف کو دوسری مقدار کے نصف میں اگر ضرب کرتے ہیں تو ان دونوں نصفوں کا حاصل ضرب ہمیشہ دونوں مقداروں کے باہم حاصل ضرب کا چوتھائی ہوتا ہے۔ باقی کیفیات اور اعمال اختیار یہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب ہونا اور حاصل جمع نہ ہونا خود ظاہر ہے کیونکہ حاصل جمع بالبداهہ، عین اشیاء مجتمعه ہوتا ہے تو باعتبار ہیئت اجتماعی کے ہوتا ہے سو وہ ایک امر اعتباری ہے چندان قابل اعتبار نہیں اور حاصل ضرب قطع نظر ہیئت اجتماعی کے ہے اور وہ بالیقین مضروب و مضروب فیہ کے مبائن ہوتا ہے۔ سو کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل جمع ہونا تو بالبداهہ باطل ہے کیونکہ وہ کیفیات اور اعمال اختیار یہ عین قوت عقلی اور قوت عملی ہیں بلکہ ان دونوں کے آثار میں سے ہیں تو اس صورت میں لا محرم کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ کو قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب کہنا چاہیے کیونکہ جو امور ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے وجود اور تحقق میں کسی دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ بے ان دونوں کی ان امور کے وجود کی کوئی صورت نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں حاصل جمع ہوں یا حاصل ضرب ہوں اور اگر حاصل ضرب کہنے میں بائیں وجہ تامل ہو کہ ضرب خواص مقادیر میں سے ہے کیفیات کو اس سے کیا سرکار ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضرب مقادیر میں بھی فقط یہی بات ہوتی ہے کہ دو مقداروں سے مل کر ایک تیسری مقدار ان دونوں کے مغائر اور مابین بائیں طور پیدا ہوتی ہے کہ وہ دروزن مقداریں اس تیسری مقدار میں شریک مشاع ہوں یعنی یہ نہ کہہ سکیں کہ اس قدر اس مقدار کا حصہ ہے اور اس قدر اس مقدار کا حصہ، جیسے حاصل جمع میں ہوتا ہے بلکہ اس کے ہر جزء وجود میں دونوں برابر شریک ہوں۔ سو یہ بات مقادیر ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ جہاں کہیں ایک کیفیت دوسری کیفیت کے ساتھ منضم ہوتی ہے اور ان دونوں سے تیسری کیفیت کی چیزیں پیدا ہو جاتی تو وہاں بھی شرکت مشاع ہوتی ہے اور فکر صائب ہو تو معلوم ہو جائے کہ وہ احکام جو اہل حساب و ہندسہ کے نزدیک مشہور و معروف ہیں فقط اسی قدر مضمون کے ساتھ متعلق ہیں مقادیر کی کچھ خصوصیت نہیں۔ جیسے کم متصل اور کم منفصل ان احکام میں شریک ہیں۔ ایسے ہی کمیات و کیفیات بھی باہم ان احکام میں شریک ہیں۔ بلکہ جمیع احکام مندرجہ علم حساب و ہندسہ کیفیات و کمیات دونوں کو شامل ہیں ہاں ظہور ان احکام کا کمیات میں ظاہر تھا۔ اس لئے اس باب میں کتاب میں مدون ہو گئیں اور اہل عقل نے اس کے استعمال میں عقل آزمائیاں کیں اور کیفیات

میں یہ سلسلہ نہایت درجہ اختتام تھا۔ اس لئے اس طرف کوئی متوجہ نہ ہوا، اور اسی سبب سے میں بھی ڈرتا ہوں کہ جیسا نکلنوں نے ناک والوں کو ہنسا تھا ابنا روزگار مجھ کو بھی کیا کیا نہ ہنسیں گے۔ مگر چونکہ تقریر اثبات حیات اصل سے ان صاحبوں کے لئے ہے جو فہم سلیم اور طبع مستقیم رکھتے ہیں تو اس قسم کی بات کے کہنے میں چنداں حجاب نہیں آتا۔

بالجملہ امیدوں ہے کہ ارباب فہم بہ شہادت دیدہ بصیرت اس دعوے کو علی العموم تسلیم کریں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ احکام ضرب کو عام سمجھیں اور یہ سمجھیں کہ جب کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ قوت عقلی اور قوت علی کا حاصل ضرب ہوئیں اور عورت کی یہ دونوں قوتیں مرد کی ان دونوں قوتوں سے آدھی ہوئیں تو عورت کی کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ مرد کی کیفیات اور اعمال اختیار یہ کی نسبت چوتھائی ہوں گے۔

جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اتنا اور غور فرمائیے کہ مردوں کے لئے جو عورتیں حلال کی گئی ہیں تو وہ بہ شہادت آیت **اَلَا عَلٰی اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُہُمْ** ازواج ہیں یا لونڈیاں ہیں۔ سو قسم اول میں بہ شہادت لفظ ازواج مقصود زوجیت یعنی دفع وحشت و حدت اور دفع بے سردمانی تھائی ہے اور چونکہ خواہش جماع اور آرزو کے بوس و کنار کہ عشق بھی اس کے مظاہر اور آثار میں سے ہے۔ وحشت کے لئے سبب قوی تھا تو اس ازواج میں علت قضاء شہوت جماع نظر آئے مگر چونکہ زوجیت ان مقام ہنسا دین کو مقتضی ہے اور ادھر انس و محبت اور مدافعت وحشت و حدت بے نفع رسائی یک دیگر مقصود نہیں کیونکہ اگر یہ نہیں تو پھر آدمی سوا جنیبوں کا اجنبی ہے اور اجنبیت ہی وحشت کا منشا ہے تو لاجرم باعتبار کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ ایک عورت کا بہ نسبت ایک مرد کے چوتھائی ہونا ابھی واضح ہوا ہے۔ تو بالضرور چار عورتیں مل کر ایک مرد کے لئے زوج کامل ہوں گی۔

اب سینے کے اس عدد اربعہ کی تقید کو خدا کی طرف سے دیکھ کر اور عقل میں نصف کی گئی خدا و رسول سے سنکر ارباب حدس کو دین میں بھی تناصف کا اس طرح یقین ہو جاتا ہے جیسے شمس و قمر کی مقدار حرکت اور اختلاف اوضاع تقابل اور اختلاف تشکلات قمر کو لحاظ کر کے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ قمر نور شمس سے مستفاد ہے کیونکہ ازواج میں افادہ و استفادہ طرفین سے ضروری نہیں تو ازواج بھی نہیں اور افادہ و استفادہ اعمال اختیار یہ پر موقوف ہے اور ان کا بہ نسبت قوت عقلی و قوت علی حاصل ضرب ہونا محکم و جہان ظاہر ہے اور پھر مضروب کے مقدار اعنی عقل

میں نصف ہونا معلوم ہے، اور حاصل ضرب کی مقدار معلوم ہے کہ وہ چار ہے تو مضروب فی  
 اثنی دین کی مقدار بھی معلوم ہوگئی کہ نصف ہے اور وہ احتمالات میں ہمہ خلافت مقصود جو مردمان دولت  
 و جہان کی نظر میں قارح تقریرات اثبات تناصف دین نظر آتے تھے بے مشقت مرتفع ہو گئے  
 مگر چونکہ ابا حنت ازدواج بغرض آسائش بندگان ہے نہ بنظر استبعاد اور بوجہ تحصیل عبادت  
 تو چار سے کم میں بندہ کو اختیار ہے خدا کی طرف سے مواخذہ نہیں ہاں زیادہ کی صورت میں  
 حد خداوندی سے بڑھ جانا بھی ہے اور اپنے استحقاق سے زیادہ لینا بھی ہے اس لئے چار  
 سے زیادہ درست نہیں ہو سکتیں مگر چونکہ ادخال جنت بطور مجازات ہے۔ بغرض رفع حاجت  
 نہیں تو دہاں کے تمام وقائع کو اکل و شرب ہو یا ازدواج ہو از قسم مجازات ہی سمجھے مثل دفعائے  
 دار دنیا قضاء حاجت نہ کہیئے چنانچہ یوں بھی ظاہر ہے اس لئے کہ دہاں حاجت ہی کوئی باقی نہیں  
 رہی نہ اکل و شرب کی نہ جماع وغیرہ کی۔ چنانچہ ظاہر ہے در نہ بھوک پیاس وغیرہ مثل دار دنیا  
 دہاں بھی ستائیں۔ غرض جنت میں حاجات دین و دنیا میں سے کوئی حاجت باقی نہیں رہی جو کسی  
 تدبیر دین و دنیا کی ضرورت پڑے اور ایک کو دوسرے سے امید نفع رسائی ہو اور بایں وجہ اعتبار  
 سرمایہ نفع رسائی مساوات دیکھی جائے ہاں وہ محبت اور مودت جو بوجہ ہم جنسی اور اتحاد  
 نوعی اور اتحاد وضعی پیدا ہوا کرتی ہے منور منظور ہے۔ سو بعد ارتقاع حوائج اور بیکار ہو جانے  
 تدابیر کے بحر صفات روحانی اور ملکات نفسانی کے اور کون سی بات باقی رہی ہے جس کے اعتبار  
 سے ہم جنسی اور اتحاد وضعی کہا جائے اور اوپر گزر چکا ہے کہ اصل سبب ملکات اور صفات کی  
 وہی قوت عقلی اور قوت عملی ہے۔ سو جس شخص کی یہ دونوں قوتیں مہذب ہیں اس کا نفس بھی  
 مہذب ہے اور وہ غلبتی ہے۔ پھر اگر ایسے ایسے اثنائے متعدد ہیں تو وہ سب آپس میں ہم جنس  
 اور ہم وضع ہیں بشرط ملاقات ایک دوسرے سے محبت اور انس ضروری ہے۔ چنانچہ احادیث  
 صحیحہ اس بات پر بھی شاہد ہیں کہ اہل جنت سب ایک دل ہوں گے۔

بالجملہ بوجہ بیکار ہو جانے تدابیر دین و دنیا کے کیفیات و اعمال مذکورہ جو سرمایہ نفع و انتفاع  
 تھے قابل لحاظ نہ رہے جو یوں کہا جائے کہ کیفیات و اعمال مذکورہ میں عورتیں مردوں سے چوتھائی  
 تھیں۔ مناسب یوں تھا کہ جنت میں دنیا کی عورتیں ہر مرد کے پاس چار چار ہوتیں نہ کہ دو دو دہاں  
 قوت عقلی اور قوت عملی جو کمالات انسانی میں سے ہیں بلکہ اہل کمالات ہیں۔ البتہ اب تک قابل لحاظ  
 ہیں کیونکہ اگر قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب سے دوسرے کو بافضل چنداں غرض باقی نہیں کہ



بے اس کے اندیشہ تکلیف ہو اور اس وجہ سے گویا منافع متعدیہ اکثر بیکار ہو گئے اور قابلِ لحاظ باقی نہ رہے۔ لیکن تاہم اس سے بھی کیا کم ہے کہ جیسے چشم و گوش و بینی اور سوا ان کے اور اعضا بدن اگرچہ کوئی کام نہ لیا جائے تب بھی موجبِ زیب و زینت بدن ہیں اور ان کا ہونا محبتِ مجاہد میں مداخلتِ تمام رکھتا ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ ایسے ہی قوتِ عقلی اور قوتِ عملی اور ان کی ذریت یعنی اور کمالاتِ قلبی اور ملکاتِ روحانی سرمایہ زیب و زینتِ روح اور ان کا ہونا باعثِ ازدیادِ محبتِ مجاہد و اتحادِ نوعی ہے مگر ان دونوں قوتوں میں عورتوں کا بہ نسبتِ مردوں کے آدھا ہونا پہلے ہی ثابت کر چکے ہیں تو یہ بات آپ ثابت ہو گئی کہ دنیا کی دو عورتیں ہی جنتیوں کے لئے زوجِ کامل ہیں۔ علاوہ بریں دخول اور سکونتِ جنت کے لئے دین چاہیئے عقل کی کچھ حاجت نہیں۔ ہاں تدابیرِ دین و دنیا کی ضرورت باقی رہتی تو اس کی بھی ضرورت نہ تھی اور جب عقل کی حاجت ہی نہیں تو اس کی رعایت اور اس کے لحاظ کی بھی کوئی وجہ نہیں تو اس صورت میں فقط دین کا لحاظ چاہیئے۔ سو اس میں دو عورتیں ایک مرد کے برابر ہیں۔ اور یہ بھی نہ یہی ہم کہتے ہیں عجیب نہیں کہ مجموعہ بنی آدم میں من اولہم الی آخرہم دو تہائی عورتیں اور ایک تہائی مرد ہوں اور حکمِ انبی نے باعتبارِ جہتِ تقابلِ بھی وہی حساب لیتا کہ مَثَلُ حَظِّ الْأُنثِیِّینِ بٹھا کر ان دونوں کموں میں ایک مرد کو دو عورتوں کے مقابل رکھا ہو اور اس وجہ سے تقسیمِ جنت میں جس میں سبھی اہل جنت کی کامیابی ضرور ہے۔ دو عورتوں سے زیادہ کسی کو نہ دی گئیں۔ ہاں تقسیمِ دنیا میں چونکہ تمام اہل دنیا کی کامیابی پر نظر نہیں تو یہ حساب یہاں مرعی نہ رہا یا یوں کہیئے کہ جنت میں بھی مقدارِ زوجِ کامل چاہی ہے سو اس میں دو عنایت ہوئیں باقی بوجہ نہ رہنے عورتوں کے جو وہی کی رہ گئی تھی اس کے عوض میں حد میں مرحمت ہوئیں۔ مگر چونکہ مجازاتِ آخرت اور بیع و فسخِ اخذ و فدی میں اعمالِ عباد کے جو دار دنیا میں کہتے تھے یہ قدر و منزلت ہے کہ اس کے عوض میں متاعِ جنت میں سے کم سے کم تو دس گنا ہو اور زیادہ کا کچھ حساب نہیں چنانچہ فرماتے ہیں:

وَاللّٰهُ لَیَضَاعِفُ لِمَنْ کَثُرَ اَوْ فَرَسَ سِیِّئَاتِہٖ یَوْمَئِذٍ  
دنیا کی عمدہ اشیاء کے مقابل جنت کی متاع میں سے اضعاغ مضاعف ہوں تو برابر آئیں تو اسی قیاس پر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہاں کی مخلوقات کے مقابل بشرِ طبع کہ خدا کی پسند آجائیں جنت کی مخلوقات میں سے جو ان کی ہم جنس ہوں اضعاغ مضاعف ہوں تو کہیں برابر آئیں اور یہ فضیلتِ زنانہ بنی آدم بایں وجہ قرین عقل ہے کہ زنانہ بنی آدم نے اطاعتِ خدا و مہمّی میں مددوں جان گنوائی تھی جو حدوں

نے کس دن عبادت اور اطاعت کی تھی جو ان کے برابر ہوں اور خدا کے یہاں عزت و احترام تقویٰ و تواضع ہی پر منحصر ہے۔ چنانچہ اہل علم جانتے ہیں خدا فرماتا ہے:

رَأٰتِ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں من تواضع لله رفعه الله، اور اطاعت میں یہ تقویٰ و تواضع ہی ہوتے ہیں جس نے تقویٰ و تواضع للہ یعنی عبادت کی وہی اثر و فضل ہوگا۔ سو یہ بات زمان بنی آدم میں تو ہے ہاں حوروں میں نہیں۔ مگر جیسے اعمال میں فیما بین بنی آدم تفاوت زمین و آسمان ہے کسی کا دس گنا اجر ہے کسی کا سات سو گنا کسی کا اس سے بھی زیادہ، ایسے ہی اصحاب عمل میں زمین و آسمان کا فرق ہے کیونکہ اصحاب اعمال کی فیضیت بر حسب اعمال ہے جتنا ان میں تفاوت ہوگا اتنا ہی ان میں اس وجہ سے جیسے چار عورتیں کسی مرد بختی کی زوجہ کامل ہوں۔ ویسے ہی دو عورتوں کے عوض حوریں جتنی حساب سے ہوتی ہوں گی عنایت ہوں گی۔ واللہ اعلم!

بالجملہ ازدواج دنیا اور ازدواج جنت میں دنیا میں اگر چار کی اجازت ہوئی اور جنت میں دو ملیں تو کیا مضائقہ ہے۔ عقل صائب اسی پر شاہد ہے کہ جو کچھ ہوا اور جو کچھ ہوگا عین مناسب ہے اور اگر وجوہ مذکورہ بالا پر قناعت نہ ہو اور بوجہ کثرت حور عین دل حیران و پریشان کا غلبان نہ جائے تو اس میں تو کچھ حرج ہی نہیں کہ حور عین کو داخل ازدواج نہ رکھئے اور تملیک خداوندی کو سبب ملک سمجھئے اور اطلاق لفظ زوجہ یا ازدواج کو جو بعض احادیث میں پایا جاتا ہے اطلاق مجازی قرار دیکھئے ہاں یہ بات پوچھیے کہ قسم ثانی یعنی مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ میں مثل قسم اول یعنی نکاح تحدید عدد کیوں نہیں۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ قسم ثانی میں مقصود بالذات خدمت ہے مگر چونکہ خدمت اس کا نام ہے کہ حاجت مخدوم کو رفع کر دے اور خواہش جماع اور آرزوئے بوس و کنار وغیرہ کی حاجت قوی اور ضرورت شدید ہے تو جس محل میں اس حاجت کا ارتفاع بطور خواہش طبع سلیم متصور ہوگا۔ بلاشبہ قابلِ اباحت ہوگا۔ سو خدام میں سے عورت ہی قابلِ اس امر کے تھی اس لئے باعتبار انواع خدمت خدام کامل ہے تو وہی ہے مرد اس اعتبار سے ناقص ہے۔

الغرض اجازت بجماعت اور اباحت قضاء شہوت نکاح قسم ثانی میں بحیثیت زوجیت نہیں جو کسی امر میں مساوات ملحوظ رہے بلکہ بحیثیت خدمت ہے اور درشتہ خدمت اور علاقہ خادمیت و مخدومیت مطلقاً و نقلاً کسی عدد معین کو متقاضی نہیں جو اس کا لحاظ رہے۔ بلکہ باین نظر کہ خدام اگر ہزار ہیں تو کیا ہوا پھر خدام ہی ہیں اس قدر خدام کا مجموعہ بھی مرتبہ مخدومیت کو نہیں

پہنچ سکتا یوں سمجھیں آتا ہے کہ دربارہ خدام تحدید عدد موافق مصلحت نہیں جب یہ مضمون ذہن نشین ہو چکا تو یوں خیال فرمائیے کہ عقل سلیم اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دربارہ ازدواج وہی تعلیم عدد مناسب ہے جو اور دل کے لئے دربارہ مامکلت ایمانہم سب کو معلوم ہے وجہ پوچھنے تو سینے در

کہ رعایت عدد اربع بایں لحاظ تھی کہ مساوات جو لازم و مفہوم زوجیت ہے ہاتھ سے نہ جائے۔ مگر حصول مساوات بعد رعایت عدد اربع امتیوں میں تو منظور ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احادیث کی ازواج میں منظور نہیں شرح اس محاکم یہ ہے کہ جس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں واسطہ عرض وجود روحانی ہوئے تو ایسی مثال سمجھنی چاہیئے جیسے آفتاب چرخ چارم

اور امتیوں کی ایسی مثال خیال فرمائیے جیسے عکس آفتاب جو آئینوں اور پانیوں میں نمایاں ہوتے ہیں یا جیسے درو دیوار کے انوار یعنی دھوپیں۔ سو جیسے ایک آئینے کا عکس مثلاً دوسرے آئینے کے عکس کے مجنس ہے یا ایک دھوپ دوسری دھوپ کے مجنس ہے اور اس وجہ سے بشرط مساوات مقدار ایک کو دوسرے کا مساوی کہہ سکتے ہیں اور اگر مقدار میں کمی بیشی ہو تو جس عکس یا جس دھوپ کی جانب کمی ہو اس کے اور عکسوں یا اور دھوپوں کو لحاظ کر کے اگر جبر نقصان کر لیں تو دوسرے عکس اور دوسری دھوپ کے مساوی ہو سکتا ہے ایسے ہی امتیوں میں ایک امتی دوسرے امتی کا ہم جنس ہے مگر چونکہ زن و مرد میں باوجود ہم جنسی کے مساوات نہیں بلکہ اس قدر کمی بیشی ہے جیسے ایک میں اور چار میں ہے تو تکمیل عدد اربع سے اس کا جبر نقصان ہو سکتا ہے، پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنات امت میں اس صورت میں وہ نسبت ہوگی جو نسبت کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور دھوپ ہیں ہے سو ظاہر ہے کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور آفتاب اور دھوپ میں کوئی نسبت نہیں۔ آفتاب کجا اور عکس آفتاب کجا۔ اور علیٰ ہذا القیاس آفتاب کجا اور دھوپ کجا جو مساوات منظور ہو۔

چہ نسبت خاک را بعالم پاک۔

لاکھ عکس آفتاب اور کروڑوں دھوپیں بھی ایک آفتاب کے مساوی نہیں ہو سکتیں۔ چہ جائیکہ دو چار اس لئے کہ عکس آفتاب اور دھوپ کا حدوث و بقا دونوں بواسطہ آفتاب ہیں۔ عکس آفتاب اور دھوپ دونوں حدوث و بقا و وجود ہیں در یوزہ گردید دولت آفتاب ہیں۔

الفرق آفتاب و عکس آفتاب علیٰ ہذا القیاس آفتاب و دھوپ میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقی نہیں

بلکہ تفاوت زمین و آسمان ہے۔ اگرچہ صورت میں یارنگ میں قیسل و کثیر مشابہت کہو پھر بھی امید مساوات اور فسر برابری ایک خیال باطل ہے ایسے ہی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ارواح امت میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقت اور اشتراک نوعی نہیں فرق زمین و آسمان ہے اگرچہ شکل و صورت و احکام جسمانی میں مثل خورد و نوش وغیرہ مماثل کہا جائے اور یوں کہا جائے **قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ**، پھر امید مساوات مابین سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین مومنین و مومنات و محمد اضعاف احلام اور خیالات و اہمیات ہے اب خیال فرمائیے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تحدید و اربعہ ہو تو کیوں کر ہو۔ تعیین عدد اربع فقط بہ لحاظ مساوات تھی یہاں کی طرح اور کسی عدد سے مساوات متصور ہی نہیں اور جب دربارہٴ رفع قید عدد اربع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطیٰ العروض ہونا کام آیا اور اس امر میں آپ کی ازواج کا وہی حکم نکلا جو اوروں کی مملکت ایمانہم کا حکم تھا تو عدم وجوب مہر اور عدم وجوب عدل میں بدرجہ اولیٰ کام آئے گا تفصیل اس مجال کی یہ ہے کہ مملکت ایمانہم کے لئے جو مہر کی ضرورت اور عدل کی رعایت نہیں۔ فقط اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ مملوک ہیں۔ پھر مہر جو اجرت ہے کیوں کر واجب ہو کیونکہ اجرت غیر کی چیز کے لئے ہوتی ہے علیٰ ہذا القیاس مالک کو اپنے اسباب اور اشیاء مملوک میں جیسے لباس و مرکب وغیرہ میں اختیار ہوتا ہے۔ جس کو چاہے استعمال کرے اور جس کو بھی نہ چاہے استعمال کرے اور کام میں نہ لائے اس کے ذمہ یہ ضروری نہیں کہ سب کو برابر استعمال کرے اور جس قدر ایک سے کام لے اسی قدر دوسرے سے کام لے پھر جب **أَيُّمَا نْهَمْ مَمْلُوكٌ** اور خادم ہوئے تو مالک کو اختیار ہو گا کہ جس کو چاہے اپنی خدمت میں بلائے اور جس کو چاہے اور جس کو بھی نہ چاہے اور جب جی نہ چاہے نہ بلائے جیسے لباس و مرکب وغیرہ کا اسباب مملوک سے مالک کے ذمہ درباب استعمال کچھ حق نہیں **مَمْلُوكٌ** **أَيُّمَا نْهَمْ** کا بھی مالک کے ذمے درباب خدمت و خدمت بجا موت ہو یا کچھ اور کوئی حق اور استحقاق نہیں جو اس کی رعایت ذکر کرنے میں مالک کو ظالم کہا جائے۔ ہاں ازواج مملوک زوج نہیں بلکہ زوجہ اجرت مہر کے عوض میں فقط منافع بضع کا مستحق ہو جاتا ہے سو اس کے اور سب امور میں زوج و زوجہ دونوں برابر ہیں اور کیوں نہ ہوں زوجیت کا مفہوم ہی اس بات کو مقتضی ہے کہ دونوں طرف قسمت علی التساوی ہو چنانچہ **عَوْدُ خَدَانِ** ذکر کریم ہی فرماتا ہے

**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ**، اور دونوں برابر ہوئے تو جیسے باہم اہل اسلام میں بقدر روابط و ملائق محبت حقوق رعایت اور مروت ثابت ہیں۔ چنانچہ احکام صلہ رحمی اور بر

والدین اور حرام فیما بین جو کلام اللہ و حدیثوں میں بڑی تاکیدوں سے مذکور ہیں اس پر شاہد ہیں۔ ایسے ہی مابین زوج و زوجہ بھی ہم سنگ رشتہ زوجیت جو محبت کے پیدا کرنے میں اور سب علاقہ سے خالق نظر آتا ہے۔ یہاں تک کہ لوجہ ازدواج معقود والدین کے افسانے مشہور ہیں۔ معقود رعایت و مردت ثنایت ہوں گے اور پاسداری و لداری لازم ہوگی اور جفاکاری دل آزاری حرام ہوگی، اور ایک دوسرے کے ذمہ لازم ہوگا کہ تا مقدر یعنی امور اختیار یہ میں دوسرے کے دل پر طلال نہ آنے دے۔ مگر چونکہ ازدواج در صورت تعدد باہم در بارہ حقوق رشتہ زوجیت مساوی الاقدام ہیں، اور رنج رشتک و غم عزت ہر قسم کے رنج و غم سے اہل محبت کے نزدیک زیادہ ہیں تو اب زوج کے اختیار میں سوا اس کے اور کوئی دل داری کی صورت نہیں کہ سب کے ساتھ یکساں معاملہ رکھے سب کے پاس برابر سونے اور ہر ایک کے دل سے کدورت غم فراق دھو دے مگر ازدواج مطہرات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بایں وجہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے وجود روحانی کا واسطہ فی العروض ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مملوک ہونے میں عقل سلیم کے نزدیک مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُھُمْ سے زیادہ ہیں کیونکہ مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُھُمْ میں اسباب ملک توجہ یا بیع و شرا و ہبہ و میراث ہیں سو یہ سب امور اس بات پر شاہد ہیں کہ مالک کی ملک عارضی ہے مملوک کے لازم ذاتی اور صفات قدیمی میں سے نہیں ورنہ حدوث ملک میں ان امور ہی کی کیا ضرورت تھی، اور جب اشیاء مملوک میں ملک عارض ہوئی تو حریت جو ضد ملک ہے یا اس کا عدم ذاتی ہوگا ہاں مابین ملک و حریت کے اگر واسطہ ہوتا تو یہ بھی احتمال ہوتا کہ باعتبار ذات کے نہ ملک ہے نہ حریت ہے اور واسطہ فی العروض چونکہ منبع حدوث وجود عارض اور نیز باعث بقا وجود عارض ہوتا ہے تو اس کا عین وجود اور اس کی ذات خود اپنے واسطہ فی العروض کے لئے اپنے مملوک ہونے پر شاہد ہے اور اس کی صورت حال سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا مملوک بہ نسبت واسطہ فی العروض کے اس کا وصف قدیمی ہے۔ بالجمہ وجود عارض خانہ زاد واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور اس وجہ سے عقل کے نزدیک وہ عارض مملوک واسطہ فی العروض ہوتا ہے۔ پھر اگر واسطہ فی العروض میں لیاقت تصرف ہے اسی ذوی العقول میں سے ہے تو اس کو اختیار ہے جس طرح چاہے تصرف کرے۔ سو واسطہ فی العروض ہونے کی پوری پوری صفت تو خداوند کریم ہی میں ہے چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا، اور اس وجہ سے اس کو مالک حقیقی سمجھنا چاہیے۔ دوسرے رتبہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مالکیت سمجھے۔ کیونکہ اول تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محققین کے نزدیک وسیعہ تمام فیوض اور واسطہ فی العروض تمام عالم

کے لئے ہیں۔ چنانچہ آپ کے لئے مقام وسیلہ کا ملنا بھی عقل کے نزدیک اسی طرف شیر ہے،  
والعاقل تکفیر الاشارة۔

اور یہاں سے سمجھ میں آتا ہے کہ عجیب نہیں جو روایت لَوْلَا لَكَ لِمَا خَلَقْتُ اَلَا فَلَا لَكَ مِمَّعِمْ  
کیونکہ اس کا مضمون صحیح ہی معلوم ہوتا ہے۔ دوسرے آپ کا واسطی فی العروض ہونا ہی اور کسی  
کمال میں اگر اچھی محل تامل ہے تو مؤمنین کے حق میں آپ کا واسطہ وجود روحانی ہونا اچھی روشن ہوا ہے  
اور اوج مؤمنین کی قدر و قیمت اور فضیلت دیکھئے کہ ایک وجہ عرش اعظم سے بھی زیادہ ہے چنانچہ  
اہل علم جانتے ہیں۔ غرض اور بھی نہیں تو بوجہ شرافت ارواح اور پھر شرافت بھی کسی کی، ارواح مؤمنین  
کی شرافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مالک ارواح مؤمنین ہونا دوسرے درجہ میں بہ نسبت مالک  
الملک و مدہ لا شریک لہ کے سمجھئے پھر جب آپ کی ملک اوروں کی ملک سے اتنی ہوئی تو لا جرم  
تمام احکام میں مثل عدم ضرورت مہر اور عدم وجوب عدل جیسے آیت تَرْجِي مَنْ كُنَّا وَجْهَیْہِ سے ظاہر  
ہے، اور عدم ضرورت مہر جیسے واہبتہ النفس کے حلال ہونے سے ہویدا ہے، پھر واہبتہ النفس  
میں اوروں کی ملک کرنے میں آپ کو اختیار ہونا جیسے بعض روایات حدیث واہبتہ النفس مرویہ امام  
بخاریؒ جس میں لفظ املکن کہا وارد ہے۔ اس پر دلالت کرتی ہیں۔ یہ سب احکام موجبہ  
ہو جائیں گے اس پر اگر آپ مہر عنایت فرمائیں یا دربارہ شبہ ناشی وغیرہ عدل بجالائیں تو آپ کا  
احسان رہا۔ بلکہ اس طریق سے تو یوں ثابت ہوتا ہے کہ خاص منافع حیات یعنی ہاتھ کی خدمت  
میں جمیع مؤمنین و مومنات کے ذمہ بشرط استدعائی نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب ہے  
اور ہرگز استحقاق طلب اجرت نہیں کیونکہ حکم و ساطت عروض وجود روحانی ارواح مؤمنین جب  
مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوئیں تو ثمرات ان کے یعنی حرکات ارادیہ اپنے مملوک رسول اللہ صلی اللہ  
علیہ وسلم ہوں گی۔ بلکہ اہل بصیرت کے نزدیک جیسے انوار عکس آفتاب حقیقت میں آفتاب ہی کے انوار  
ہیں، گو بظاہر قائم بہ آئینہ معلوم ہوں اور آفتاب اور عکس آفتاب ہی پر کیا موقوف ہے۔ جہاں  
وساطت عروضی ہوگی یہی ہوگا۔ چنانچہ اوپر بھی اُس کی طرف اشارہ گذرا ایسے ہی تمام آثار حیات  
مؤمنین و مومنات اور حیات کے منافع اور ثمرات آفتاب حیات حضرت سرور کائنات صلی اللہ  
علیہ وسلم ہی کے آثار حیات ہیں گو بظاہر قائم بار ارواح مؤمنین و مومنات معلوم ہوں اور چونکہ اموال  
خل اموال مالک کے مملوک مالک ہوتے ہیں۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اموال مؤمنین و مومنات میں بھی ہر طرح  
کے تصرف کا اختیار معلوم ہوتا ہے مگر چونکہ واسطی فی العروض ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جو سبب

ملک ہے اس درجہ کو مخفی تھا کہ بجز اہل بصیرت کی کو مشہور نہ ہوا بلکہ باشارات کلام اللہ وحدیث بھی بدستوری سمجھیں آیا تو اپنے حبیب کے سر سے ہمت شہوت پرستی دفع کرنے کے لئے اس تازی کا اجراء شاید مناسب نہ جانا مبادا سیہان کم فہم کچھ کچھ کر اپنے ایمان کو مفت کھو بیٹھیں۔ معذرا افادہ واستفادہ منافع حیات بے واسطہ جسم عنصری متصور نہیں اگر مفید ومستفید اور نافع ومنتفع اور مغیض ومنتفیض حقیقت میں روح ہی ہو اور جسم عنصری مومنین مثل ارواح فیض بڑی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں۔ غنی جیسے روح نبوی واسطہ وجود روحانی مومنین ومومنات تھی، جسم نبوی واسطہ عروض وجود جسمانی اور منہج حدوث، میکمل عنصری نہیں جو مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہا جائے تو اس ملک میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بوجہ وجود روحانی بہ نسبت تمام مومنین ومومنات کے ثابت ہوئی اور اس ملک میں جو مملکت اَیْمَا نَہُمْ حِمْ پائی جاتی ہے ایک فرق عظیم نکل آیا اور احکام مختلف ہو گئے محل ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ واسطت عروض ثابت ہوئی ارواح مومنین ومومنات رہیں۔ چنانچہ ناظران مضامین سابقہ پر مخفی نہ رہا ہوگا اور مَا مَلَکَتْ اَیْمَا نَہُمْ میں معروف ملک ٹھہرا تو جسم عنصری ٹھہرا کیونکہ اسباب ملک بیع وشراء وہبہ وغیرہ اس جسم عنصری ہی سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ لازم ملک مثل تسلیم قبض و تصرف اس جسم عنصری ہی میں متصور ہیں روح میں متصور نہیں چنانچہ نظر ہر سے اس سبب سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو باوجود ایسی ملک کے کہ اوروں کی ملک اس کے ہم سنگ تو کیا پاسنگ بھی نہیں چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا۔ تحصیل منافع نکاح میں عقد نکاح کی نوبت آئی اور طلاق و عدت کی گنجائش نکلی اور یہ شبہ مرتفع ہو گیا کہ تمام مومنین ومومنات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے تو پھر نکاح کس مرض کی دوائی کیونکہ مملوک کے ساتھ نکاح نہیں ہوتا اور اجارات اور بیع وشراء سے کیا مدعا تھا کیونکہ مال مملوک مال مولیٰ ہی ہوتا ہے حالانکہ نکاح و بیع وشراء بالیقین ما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین ومومنات واقع ہوئے اور عجیب نہیں اجارہ واستجارہ کی بھی نوبت آئی ہو اور وجہ ارتفاع کی یہ ہے کہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ابدان مومنین ومومنات کے ساتھ متعلق نہ ہوئی تو منافع حیات یعنی حرکات وسکنات ارادیہ میں جو عوارض اجسام میں سے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بظاہر کچھ استحقاق نہ ہوگا ہاں اہل حقیقت کے نزدیک حرکات وسکنات ارادیہ میں جسم اپنے آپ متحرک اور ساکن نہیں بلکہ روح درپردہ کار پرداز حرکات وسکنوں ہے اور اس وجہ سے جسم فقط محل قیام حرکت ہی فاعل نہیں۔ فاعل حقیقی وہی روح ہے چنانچہ ضرب دسب و شتم وغیرہ امور جو اعضائے مخصوصہ سے

صادر ہوتے ہیں روح کے افعال سمجھے جاتے ہیں جسم کے افعال نہیں سمجھے جاتے ورنہ انعام اور پاداش میں اعضا جو مصدر افعال تھے محل اکرام و انعام و مورد عقاب و عقاب ہوا کرتے حالانکہ سبب و شتم کے عوض میں جو افعال لسانی ہیں بسا اوقات سر پھوٹا جاتا ہے اور دست و پا توڑے جاتے ہیں اور زنا کی سزا میں جو بظاہر فعل عضو مخصوص ہے تازیانوں کی مار کر پر پڑتی ہے یا پتھروں کی بوچھاڑ سارے بدن پر برستی ہے علیٰ ہذا القیاس مدح و ثنا یا خدمت دست و پا کی جزا میں تاج پہنایا جاتا ہے طعام لذیذ کھلایا جاتا ہے اگر فاعل حرکات جسم ہی ہوتا ہے تو یہ ظلم صریح کہہ کرے کوئی بھرے کوئی، جان کوئی گنوائے اور مزے کوئی اڑائے کسی کے نزدیک روانہ ہوتا حالانکہ اس قسم کی جزا و سزا کے جوازیں متبعان عقل و نقل میں سے کسی کو تامل نہیں۔ ہاں فاعل حرکات روح کو کہیے تو اس اختلاف محل طاعت و جرم اور مورد جزا و سزا کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ روح کو تمام بدن اور جلد اعضاء بدن سے ربط و تعلق ہے اور ہر جزء بدن روح کے حق میں مصدر افعال و منبع آثار اور واسطہ ایصال رنج و راحت اور سبیل حصول آرام و تکلیف ہے۔ چنانچہ خود جسم کو کار و بار سے کچھ تعلق نہیں، آرام و تکلیف سے کچھ مطلب نہیں نہ منافع حرکات و سکناات بوسیلہ جسم حبیب خاص روح سے باہر آتا ہے اور رنج و راحت سارے کا سارا خزانہ روح میں جاتا ہے بدن کو فقط چوبدار یا تحصیلدار سمجھئے اس سبب سے جس عضو کے وسیلہ سے کوئی فعل صادر ہوگا وہ روح ہی کا فعل ہوگا، اور جو انعام و انتقام کسی عضو پر وارد ہوگا وہ روح پر دہنشین ہی پر وارد ہوگا۔ اس صورت میں اگر مصدر طاعت و گناہ کوئی اور عضو ہے تو کچھ مضائقہ نہیں جو مطیع ہے وہی منعم و مرحوم و محمود ہے اور جو عاصی ہے وہی مذموم و معتبور و مضر و دہے۔ مصدر افعال بھی وہی روح تھی اگرچہ کوئی عضو بدن اس کا منظر ہو اور مورد انعام و انتقام بھی وہی روح ہے اگرچہ کوئی جزء بدن اس کا مسک ہو۔

الغرض حقیقت شناسان معافی منہج کے نزدیک فاعل حقیقت میں روح ہے نہ بدن اور منبع حرکات و سکناات ارادیہ جان ہے نہ تن جسم و تن فقط محل قیام حرکات و سکناات اور ایک طرح کا ظرف تحقق ارادیات ہے۔ گویا ہر بینوں کو فاعل نظر آئے اور ظاہر ہے کہ فاعل کو جو استحقاق ملکیت افعال ہوتا ہے وہ طرف کو نہیں ہوتا۔ اس صورت میں منافع حیات مؤمنین و مومنات یعنی حرکات و سکناات ارادیات مملوک روح ہوں گے، اور حکم آنکہ مال الغلام مال المولیٰ بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ وساطت عزرائیل مذکور ہے وہ حرکات و سکناات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے اور حقیقت حاجت اجر و ثمن منافع نہ ہوں گی۔



جب یہ بات میں نقیض ہو گئی تو اتنا اور بھی خیال فرمائیے کہ حقیقت الامر تو مقتضا کے تقریر مذاہبات  
منافع حیات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مالک ہونے پر شاہد ہے اور ظاہر الامر میں بایں نظر کہ حرکات  
و سکونات عوارض جسمانی ہیں عروض روحانی نہیں اس لئے کہ ادراج حرکات و سکونات سے منزہ ہیں تو  
یوں معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو منافع حیات مومنین و مومنات میں کچھ دعویٰ ملکیت  
نہیں۔ سو عجب نہیں کہ اس لئے موافق حدیث اَعْطُوا كُلَّ دِيٍّ حَقَّ حَقِّهِ، خداوند دار گیر اور  
حاکم عادل علی الاطلاق نے حقیقت الامر اور ظاہر الامر دونوں کی رعایت فرمائی جو دربارہ واجبۃ النفس  
یوں ارشاد فرمایا:

وَابِ امْرَأَةٍ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ  
مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ۔ اس لئے کہ حکم مذاق ان اراد کی قید سے پاس داری خاطر نبوی  
جس سے ایک طرح کی کراہت خداوندی معلوم ہوتی ہے نکلتی ہے ورنہ اگر فقط لحاظ حقیقت  
ہی ہوتا تو اس کراہت کے کیا معنی تھے اور اگر اعتبار ظاہر ہوتا تو اس اباحت کی کیا صورت تھی، اور  
شاید اس کراہت کی وجہ سے تدریج طبع زاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود اس صریح اباحت  
کے کہ ہر کم ذم کی فہم میں آجائے اور باوصف اس و نور رحمت و شفقت کے کسی متنفذ کی دل شکنی آپ  
کو پسند نہ آئی، واجبۃ النفس کی عرض قبول نہ فرمائی اور اپنی ذات خاص کے لئے اس اشتغاع کو گوارا  
نہ کیا ورنہ مقتضائے رحمت و شفقت نبوی یہ تھا کہ اس آرزو مند کو محروم نہ جانے دیتے۔ جب یہ  
تمام مراتب طے ہو چکے تو اب سامعہ فرائض منتظران حق شناس ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا  
والد روحانی ہونا بہ نسبت جمیع مومنین جیسے پہلے ثابت کر چکا ہوں اور مستم ہو چکا ایسے ہی ازواج  
مسطرات کا باعتبار ازواج مملوک نبوی ہونا اب ثابت اور متحقق ہوا، اور جب باعتبار ازواج مملوکیت  
ثابت ہوئی تو اس اعتبار سے نکاح کی حاجت بھی نہ رہی اور بعد نکاح اس اعتبار سے وہ مورد نکاح  
بھی نہ ہوں گے جو ان پر اطلاق مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِمَّنْ هُوَ اَبْنُ اِيْمَانٍ ان کی نسبت بھی لَا تَنْكِحُوا  
کے مخاطب ہوں ہاں باعتبار جسم عنصری البستہ داخل حالت نکاح سمجھی جائیگی، چنانچہ بھی مفصل و  
مشرح مرقوم ہوا۔ لیکن اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی جسم عنصری ہی کا لحاظ  
چاہئے کیونکہ یہ رشتہ نکاح رشتہ فعل و انفعال اور علاقہ فاعلیت و مفعولیت ہے۔ پھر اس  
رشتہ میں جسم جو محل افعال اور مفعول ہوتا ہے تو جسم ہی کے افعال کا محل اور مفعول ہوتا ہے تو جس جگہ  
اس نسبت کے ایک جانب منسوب یا منسوب الیہ جسم ہو جیسے ازواج کی جانب ہے تو دوسری جانب

بھی جسم ہی ہو گا، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی اس صورت میں نسبت نکاح کا منسوب یا منسوب الیہ جو کچھ کہئے جسم ہی کہنا پڑے گا۔ مگر جسم نبوی والدہ اجساد مومنین نہیں آپ کی ابوت فقط باعتبار روح ہے۔ چنانچہ مکرر مذکور ہو چکا۔ اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منحلہ آباء مومنین ہونا بھی صحیح نہیں جو لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ کے مخاطب ہوں، اہل جب ازواج مطہرات بلحاظ جہت روح ملوک نبوی ہو تو لا جرم اس جہت سے قسم ثانی یعنی مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ میں داخل ہوں گی۔ قسم اول اُمّی ازواج میں شمار نہ کی جائیں گی، مگر جیسے مَا مَلَكَتْ كَيْمَانُ الْاَوَالِدِ تا وقتیکہ والد کو اس سے اتفاق صحبت و جماعت نہ ہو اولاد پر حرام نہیں ہوتی اور صحبت و جماعت کی نوبت آئے تو اولاد پر حرام ہو جائے ایسے ہی ازواج والد روحانی اُمّی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تا وقتیکہ دخول کی نوبت نہ آئی ہو اولاد روحانی اُمّی مومنین پر حرام نہ ہوں گی علاوہ بریں جب ازواج مطہرات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہی نسبت ہوتی جو مملوکات یا بیبن کو نسبت تھی تو اب ثمرۃ نکاح نبوی حلت منافع نہ ہو گا کیونکہ بوجہ ملک یہ بات تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حقل حقیقت شناس کے نزدیک پہلے بھی حاصل تھی۔ اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بجز قطع طبع غیر اور ممانعت نکاح اختیار اور کوئی منفعت نکاح سے حاصل نہ ہوئی۔ سو یہ بعینہ وہی احسان و اختصاص ہے جو پرستاران پسندیدہ حاضر کو مولیٰ کی طرف سے حاصل ہوتا ہے یعنی جیسے مولیٰ کسی پرستار کو پسند کرتا ہے تو اس کو اپنے لئے رکھتا ہے اور دوسرے سے نکاح نہیں ہونے دیتا ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کو ایک تخصیص اور تعین سمجھئے سو بعد نکاح قبل دخول اگر طلاق کا اتفاق ہو، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رحلت فرمائی اور باوجود نکاح کے خلوت کی نوبت نہ آئی اور ضرب حجاب وغیرہ امور کی طرف جو اختصاص پر دلالت کریں آپ نے توجہ ہی نہ فرمائی۔ تو صاف معلوم ہو گیا کہ وہ خیال اختصاص و تخصیص و عدم تعین جو اَوَّل میں تھا آخر الامر آپ کو باقی نہ رہا۔ مگر چونکہ حقیقت نکاح نبوی حسب تقریر ہذا فقط اختصاص ہی تھا اور اس کا زوال بالیقین معلوم ہو گیا تو نکاح بالیقین فاسد سمجھنا چاہیئے، مگر ظاہر ہے کہ اس صورت میں نکاح کے زوال سے زوال حیات لازم نہیں آتا۔ بلکہ اس صورت میں بقا حیات سب سے اول ثابت ہو گا اور یہ زوال نکاح بمعنی اختصاص مذکور ہم سنگ طلاق رہے گا۔ سو طعن منافی حیات نہیں بلکہ حیات اس کو لازم ہے۔

یہی یہ بات کہ یہاں اختصاص کے لئے نکاح اور تراخی ازواج کی ضرورت ہوتی اور مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ میں نہ ہوتی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ در صورت واسطی العروض ہونے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور آپ کی ملک میں تمام مومنات داخل ہوں گی۔ سو جیسے پرستانہ کے نکاح کے لئے اگر کسی غیر کے ساتھ ہو مولیٰ کی اجازت کی ضرورت ہوتی ہے یہاں بھی بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صریح اجازت نبوی کے منتظر رہئے تو عروج عظیم ہے چنانچہ ظاہر ہے کیونکہ یہ بات تو بحر اہل زمان نبوی ان میں سے بھی بجز قرب وجوار کے رہنے والوں کے اوروں کے لئے منظور نہ تھی۔ اس لئے بایں نظر کہ نکاح تمام عالم کے نزدیک اختصاص پر دلالت کرتا ہے اور اس کے سوا ایسی عام فہم اور کوئی علامت نہ تھی تو یوں ٹھہرائیے کہ جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اوروں کی طرح نکاح کریں اس کو تو مخصوصات نبوی میں سے سمجھئے ورنہ اجازت عام ہے جس کا جس سے جی ملے نکاح کر لے۔ مگر نکاح بطور معروف بے تراضی زوجہ مقصور نہیں تو تراضی زوجہ لاجرم ضرور ہوئی ورنہ پھر نکاح نہیں بلکہ حاکم ہے۔ سو محکم میں قطع نظر نفرت مقصود کے بوجہ اقتضائے شرع ملک نہ ہوئی اور اٹا اندیشہ تمت شہوت پرستی ہے جس سے مصلحت بخت جو تمام مصالح ایجاد محمدی سے افضل اور عمدہ ہے درہم برہم ہوئی جاتی تھی بخلات مسا مملکت ایسا نہم کے کہ وہاں انتظار اجازت مولیٰ میں کچھ حرج نہیں اور محکم مولیٰ میں بوجہ ظہور سبب ملک اندیشہ تمت، شہوت پرستی و بدگمانی زنا نہ تھی۔ اس لئے وہاں نکاح کی حاجت نہ ہوئی۔ اب بحمد اللہ اس شبہ کا جواب کہ ممانعت نکاح ازدواج مطہرات بعد وفات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بقاء حیات نبوی پر متفرع ہوا تو مدخل بہا ہی کی کیا تخصیص تھی، مدخل بہا وغیرہ مدخل بہا دونوں کے نکاح کی ممانعت برابر ہوتی، بخوبی واضح ہو ہو گیا پریشہ باقی رہا۔

شبہ ۱: کہ نسب جہانی کی بنات اور اخوات جب حرام ہوئیں تو بنات نسب روحانی اور علی ہذا القیاس اخوات نسب روحانی بدرجہ اولیٰ حرام ہوئیں۔ حالانکہ اہبات المؤمنین حسب مرسوم محرر مطہرات کے بلکہ بشہادت کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بنات روحانی ہیں اور اسی طرح تمام مؤمنین اور مومنات میں باہم رشتہ اخوت روحانی ہوا کیونکہ سب ایک والدینی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہیں۔ پھر کیا وجہ ہے کہ اہبات المؤمنین کے ازدواج کی حرمت اس قدر سے کلام اللہ میں نازل ہوا اور بنات و اخوات کی حرمت تو درکنار برعکس علت نازل ہو حالانکہ ازدواج مطہرات حقیقت میں اہبات روحانی نہیں اس لئے کہ نسبت توالد روحانی میں والدہ کی ضرورت نہیں فقط والد ہی کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے۔ بلکہ مجازی اہبات ہیں جیسے منکوحات الالب کو والدہ اور اقال کہہ دیتے ہیں ایسے ہی ان کو بھی جناب باری نے اہبات فرمادیا۔ ان جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم

کی نسبت دیکھئے تو یہ باعتبار نسب روحانی حقیقی بنات ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس مابین مومنین ومومنات کی نسبت روحانی کی رُو سے حقیقی اخوت ہے مجازی نہیں۔ اس صورت میں تو یہ لازم تھا کہ حرمت امہات المؤمنین سے زیادہ اخوات کی حرمت مغلظ ہوتی اور مابین المؤمنین والمومنات نکاح درست نہ ہوتا علیٰ ہذا القیاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح ازواج مطہرات سے منعقد نہ ہو سکتا۔ چونکہ یہ دونوں خدشے بظاہر بہت قوی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ثبوت حیات کو بطور مذکور معارض ہیں۔ اس لئے عرض پرداز ہوں کہ ابوت جسمانی اور ابوت روحانی میں زمین وآسمان کا فرق ہے اس کے احکام کو اس کے احکام پر قیاس کرنا جب صحیح ہو کہ ان دونوں کی حقیقت ایک ہو۔ اطلاع تفصیل اجمال منظور نظر ہے تو لا حظ فرمائیے۔

### تفصیل

کہ یہ ابوت اور نبوت جو بوجہ واسطی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج کے ثابت ہوئی وہ رابطہ ہے جو رب النوع اور افراد میں ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس یہ رشتہ اخوت جو مابین مومنین ومومنات بوجہ مذکور متحقق ہوا بہ شہادت عقل صائب وہ اتحاد ہے جو ایک فرد کو دوسرے فرد سے ہوتا ہے اور چونکہ مؤمنین ومومنات باہم ایک نوع کے افراد ہیں تو یہ وہ اتحاد ہو گا جو معتبر بتحاد نوعی ہوتا ہے اس باب میں تسکین خاطر منظور ہے تو تقریر کیفیت اجتماع کلیات وحدوث جزئیات کو جو اد پر مرقوم ہو چکی لا حظ فرمائیے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو لا حظ فرمائیے۔

کہ اتحاد نوعی مانع ومزاحم انتقاد نکاح نہیں بلکہ اور موجب مزید رحمت ہے ہی وجہ ہوئی کہ حضرت آدم علیہ السلام کی وحشت کا دفعیہ حضرت حوا سے کیا گیا اور بیچ بھی تو ہے الجنس یصل الی الجنس یعنی آدم ازدواج جنات یا حیوانات سے بجائے انس وجمت کے جو بشہادت عقل وقل غرض اصلی ازدواج سے موجب مزید تنفرد وحشت ہے علیٰ ہذا القیاس اور حیوانات کا حال بھی طوطی اور زاغ کی حکایت گلستان میں ادھر اس شعر کو یاد کیجئے۔

کنہ ہم جنس باہم جنس پر واز      کبوتر با کبوتر باد با بار

غرض اس ابوت ونبوت اور اس اخوت کو ابوت ونبوت جسمانی اور اخوت جسمانی پر قیاس کیجئے قیاس کے لئے اشتراک مادر آئثار اور مناط احکام چاہیے۔ یہاں زمین وآسمان کا فرق ہے ابوت اور نبوت جسمانی میں اجزاء جسم والدین اول متشکل بہ شکل والدین ہوتے ہیں پھر بعد انفصال اور اجزاء خارجی سے مل کر یونانیو ماقد و قدامت زیادہ حاصل کرتے ہیں۔ اور پھر بعد شباب وازدواج والد کے اجزاء

بدن یعنی نقطہ اسی طور متشکل اور منفصل ہوتے ہیں۔ بخلاف ابوت روحانی کے کہ یہاں یہ حال نہیں اول تو یہاں انفصال اجزا نہیں بلکہ جیسے عکس آفتاب جو پانی میں موجز آفتاب نہیں جو منفصل ہو کر آئینہ میں منعکس ہو گیا امد آفتاب میں کمی نہ رکھی آگئی ہو جیسے انفصال نقطہ سے بدن انسانی میں کمی آجاتی ہے بلکہ آفتاب باوجود اس فیض رسانی کے بحال خود ہے۔ نہ گھٹا نہ بڑھا ایسے ہی ابوت و بنوت روحانی میں انفصال اور کمی نہیں۔ پر جیسے ایک ذات اولہ بالذات سب عکس کی اصل ہے روح پرستوح حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بھی بذات خود سب ارواح کی اصل ہے یہ نہیں کہ جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے بیٹے ان سے پیدا ہوئے اور پوتے بیٹوں سے علیٰ ہذا القیاس آگئے تک چلے چلو، ابوت و بنوت روحانی میں بھی سلسلہ نسب ہو۔ جب یہ فرق ذہن نشین ہو چکا تو اتنا اور خیال رکھنا چاہئے کہ باعث افتراق احکام ابوت و بنوت روحانی و جسمانی بھی فرق ہے جو مرقوم ہوا شرح اس معامی یہ ہے در

کہ ابوت جسمانی میں والد کے اجزا بدن والد کے اجزا بدن ہو جاتے ہیں۔ امد والد کے مقومات وجود والد کے مقومات وجود بن جاتے ہیں اور جزئیت سب جانتے ہیں اتحاد کو مقتضی ہے اور رشتہ ازدواج کو تفادیر لازم ہے کیونکہ یہ نسبت بغرض تضاد حاجت مطلوب ہوتی ہے اور حوائج داخل وجود محتاج ہیں ورنہ حوائج کی کیا حاجت تھی اور حوائج ہی کیوں ان کا نام ہوتا اس لئے طبع سلیم ذہن مستقیم کو مابین اصل و فرع جسمانی رشتہ زوجیت بے محل و بے موقع نظر آتا ہے ایمان ابوت روحانی میں یہ رابطہ نہیں۔ والد کی طرف سے مقومات وجود اور اجزاء ذاتی منفصل ہو کر والد کی جانب نہیں جاتے بلکہ وجود بتمامہ و کمالہ آثار وجود والد میں سے ہوتا ہے اور آثار سب جانتے ہیں، آثار از ذات مؤثر ہونے ہیں اور ذوات کے ارتفاع و تضاد حاجت بجائے خود ہے اسباب و احوال کا حال سب کو معلوم ہے۔ اس وجہ سے رشتہ ازدواج مابین اصل و فرع روحانی عین مناسب اور بقوتائے عقل سلیم عین حق و صواب معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ بریں ابوت جسمانی میں تمام فروغ اپنی اصل کی طرف برابر منسوب نہیں ہوتیں بلکہ کوئی فرع فرع بالذات ہے اور بے واسطہ اپنی اصل کی طرف منسوب ہے جیسے فرزند ان حقیقی حضرت آدم علیہ السلام کے کہ وہ بے واسطہ غیرے حضرت آدم علیہ السلام کی فرع اور ان کی طرف منسوب ہیں اور کوئی فرع کی فرع ہے جیسے ہم تم اس وجہ سے فرق قرب و بعد پیدا ہو گیا، احوال و فروغ میں بعض فرع قریب کہلائے اور بعض اصل و فرع بعید ٹھہرے، پھر ایک اصل نے چند فروغ بوجہ قرب و بعد مذکور بھائی بھائی

کہلائے کوئی حقیقی ٹھہرا کوئی غیر حقیقی ٹھہرا اور دربارہ حلت و حرمت ترجیح کی گنجائش ملی، اور وجوہ ترجیح حلت اور علیٰ ہذا القیاس وجوہ ترجیح حرمت ہاتھ آئیں۔ تفصیل وجوہ حلت و حرمت اور فرق مراتب حرمت اگر مطلوب ہے تو بگوش ہوش سینے۔

کہ مردوں کو جو عورتیں بوجہ نسب حرام ہیں تو وہ دو قسم بنتنقسم ہیں۔ ایک تو وہ عورتیں تفصیل جن سے مرد کو رشتہ اصلیت و فرعیت ہے۔ یعنی یہ ان کی اولاد میں سے ہو یا وہ اس کی اولاد میں سے ہوں۔

دوسری : وہ عورتیں جو مرد کی اصل میں شریک یعنی مرد اور وہ عورتیں باہم ایک اصل کی فرع ہوں، اور کسی ایک کی اولاد ہوں۔ بشرطیکہ اصل مشترک دونوں کی یا کسی ایک کی اصل قریب ہو۔ پہلی قسم میں حرمت کا مدار اختلاط اجزاء پر ہے اس لئے کہ فرد ع میں اصول کے اجزاء ہوتے ہیں۔ سواصول و فرد ع میں اگر نکاح کا اتفاق ہو تو بایں وجہ کہ ایک جانب دوسری جانب کے اجزاء منفصل ہو کر مخلوط ہو گئے ہیں۔ گویا اپنے ہی ساتھ نکاح ہوا۔

باقی قسم دوم میں اگرچہ ایک جانب کے اجزاء منفصل ہو کر دوسری جانب مخلوط نہیں ہوئے مگر چونکہ یہ دونوں کی ایک اصل میں شریک ہیں اور دونوں میں ایک اصل کے اجزاء کہ اس میں مجتمع تھے اور ایک شئی واحد سمجھے جاتے تھے منفصل ہو کر آگئے ہیں۔ تو یہاں بھی وہی صورت نکل آئی کہ گویا اپنے ہی ساتھ نکاح کیا گیا، اس لئے کہ اس کے بعض اجزاء اور اس کے بعض اجزاء کبھی ایک شئی واحد تھے اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے جیسے کہ فرع کے بعض اجزاء اور اصل کے اجزاء ایک شئی واحد اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے۔ غرض حرمت کا مدار اختلاط اجزاء پر ہے۔ مگر چونکہ اصل قریب کے اجزاء جن کے توں آتے ہیں اور اصل بعید کے اجزاء اصل قریب میں مستہلک ہوا کرتے ہیں اور اس وجہ سے ان کو معدوم کہتے تو بکا ہے۔ تو اگر ایک جانب سے بھی اصل قریب ہے تو بایں وجہ کہ اس جانب اجزاء اصل بچنہا اگر مخلوط ہوئے ہیں حرمت بھی باقی رہے گی۔ غایت مافی الباب ایک طرف ہی سبب حرمت ہے اور یہ حرمت ویسی غفلت نہ ہو جیسی وہ حرمت ہو کہ دونوں طرف سبب حرمت موجود ہو اور دونوں طرف سے اصل بعید ہے تو بوجہ استہلاک و اجزاء ایک طرف سے بھی سبب حرمت باقی نہ رہے گا، علاوہ بریں منکر صائب سے یوں سمجھیں آتا ہے کہ حرمت نکاح اصل و فرع قریب بوجہ اختلاط اجزاء یکجہ طبع سلیم بدیہی ہے اور سوا ان کے اور دوں کے نکاح کی حرمت نظری ہے کہ بواسیلہ اسی حرمت سابقہ کے جو بدیہی ہے ثابت ہوتی ہے۔ مگر چونکہ حرمت نکاح اصل و فرع بعید بواسیلہ

ایک یا چند قیاس مساوات مرتب بشکل اول حاصل ہوتی ہے، اور شکل اول بدیہی الانتاج ہے تو یہ حرمت بھی ہمیشہ داخل تکالیف شرعیہ رہی۔ اور قسم ثانی میں اگرچہ قیاس مساوات مرتب بشکل ثانی یا ثالث ہے اور پھر در صورتیکہ ایک جانب سے اصل بعید ہے قیاس مساوات کا ایک مقدمہ بھی نظری ہے۔ مگر چونکہ نتیجہ یعنی حرمت عتات و غلات و حرمت بنات الاخ و بنات الاخت مصلحت توالد و تناسل کو معارض نہ تھی تو اس امت کے لئے جو منقولی ہو کر منقولی ہے یہ حرمت بھی لائق تکلیف نظر آتی، مگر در صورتیکہ دونوں طرف سے اصل بعید ہو تو دونوں مقدمے بھی نظری اور قیاس بھی نظری الانتاج ہوا، اور پھر نتیجہ قیاس یعنی حرمت نکاح شریکان اصل بعید مصلحت توالد و تناسل کے لئے جس کی رعایت کی ضرورت بدیہی اور ضروری ہے معارض اور مزاحم ہوا کیونکہ پھر ہی نوع میں سے کسی کی حلت کی کوئی صورت ہی نہیں جو توالد و تناسل کی نوبت آنے تو باوجودیکہ بدالات قیاس حرمت ہی اصل تھی، احکم الحاکمین حکیم مطلق نے لملاحظہ مصلحت مذکورہ ایسے مواقع میں بشرط ارتفاع دیگر اسباب حرمت اجازت عام صادر فرمائی۔ اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ جو کتب فقہ میں مندرج ہے کہ اصل نکاح میں حرمت ہے عجب نہیں کہ اس کی یہی وجہ ہو، یا یہ بھی ایک وجہ ہو جو مسطور ہوئی،

بالجملہ بوجہ فرق قرب و بعد نسبت قرابت جہانی میں تو فرق حلت و حرمت نکل آیا اور رشتہ روحانی میں چونکہ قرب و بعد نہ تھا تو یہ فرق بھی نہ نکلا، پھر ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے باقی یہ بات کہ رشتہ روحانی میں جب فرق و بعد نہ تھا اور دربارہ حلت و حرمت گنجائش تریج نہ تھی تو یہ تو ماننا کہ سب کا ایک ہی حکم ہونا مناسب تھا، مگر اس کی کیا وجہ ہوئی جو سب کو حلال کر دیا سب کو حرام ہی کر دینا تھا۔ چنانچہ اقتضائے اخوت حقیقی جو باین مومنین و مومنات جو باعتبار قرابت روحانی ہے اور علیٰ ہذا القیاس مقتضائے ابوت و نبوت حقیقی جو باین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور باین اذواج مطہرات تھی۔ یہی تھا کہ اگر ہوتا تو سب کے لئے حکم حرمت ہی ہوتا سو اس کا جواب پہلے مرقوم ہو چکا یعنی نبوت روحانی مانع و مزاحم انعقاد نکاح نہیں بلکہ اور مزید ہے اور ناظران ادراک پر بخوبی واضح ہو گئی

علاوہ بریں مصلحت توالد و تناسل جو موجب حلت ہے قرابت نسب سے جو اسباب حرمت میں سے ہے اتوی ہے۔ اس لئے جہاں مصلحت مذکورہ اور قرابت نسب باہم متعارض ہو جاتی ہے تو نسب کتنا ہی قریب کیوں نہ ہو مصلحت مذکورہ ہی غالب آتی ہے، اس دعویٰ کی دلیل کی ضرورت ہو تو دیکھئے حضرت حواریہ شہادت کلام اللہ و حدیث و بالاتفاق امت حضرت آدم علیہ السلام سے پیدا

ہوتی ہیں۔ سو یہ پیدائش اگرچہ بطور مہودہ ہو لیکن ایک کے اجزاء کا مقوم وجود دیگر ہونا جو تو الدین ہوتا ہے اور یہی منشاء حرمت ہے۔ چنانچہ واضح ہو چکا۔ حضرت تمام میں اوروں سے زیادہ ہے کیونکہ اولاً تو تو الد مہود میں خاص والدہ یا والدہ ہی کے اجزاء نہیں ہوتے۔ بلکہ دواؤں کے اجزاء ہوتے ہیں، اور اس وجہ سے والدین میں سے پیدا ہوا کسی کو نہیں کہہ سکتے کہ اس کے اجزاء مقوم وجود اولاد ہیں بخلاف حضرت عمار کے کہ ان میں سوا حضرت آدم علیہ السلام کے اور کے اجزاء نہ تھے۔ دوسرے بدن انسانی میں بعض چیزیں تو ایسی ہیں کہ وہ حقیقت میں داخل بدن اور شمال اجزاء ہو چکیں جیسے گوشت و پوست و استخوان و اعصاب و عروق و احشاء و امعاء اشیاء کو جو جو حقیقی سمجھتے ہیں کیونکہ یہ سب چیزیں ہمیشہ بحال خود قائم رہتی ہیں یعنی ان اشیاء سے کچھ اور نہیں بنایا جاتا۔ علاوہ بریں یہ ہیئت اجتماعی اور یہ نقشہ انہیں اجزاء کے اجتماع سے حاصل ہوا ہے ان میں سے ایک جز بھی جاتا رہے تو یہ نقشہ اور یہ ہیئت اجتماعی باقی نہ رہے اور کوئی نہ کوئی غرض اغراض اعلیٰ میں سے ملحقہ سے جاتی رہے اور بعض چیزیں ایسی ہیں کہ وہ احاطہ بدن میں ہیں پر حقیقت میں اجزاء بدن انسانی نہیں۔ بلکہ ان کو بہ نسبت بدن انسانی کے ایسا سمجھئے جیسے ریل کی سڑک یا ایسے ہی کسی کارخانہ کے لئے جس میں ٹسکت و ریخت کا اندیشہ رہتا ہو گودام اور سامان بالائی جس سے جبر نقصان متصور ہے تیار رکھتے ہیں تاکہ بروقت ضرورت کام آئے۔ ایسی چیزیں یہ ہیں غذا جو معدہ و سگریں ہو اور خون جو عروق وغیرہ میں ہو کیونکہ ان سے غرض فقط جبر نقصان بدن اور بدل یا تحلیل ہوتا ہے بالفعل کوئی غرض اغراض اعلیٰ میں سے جو بدن اور اعضاء بدن سے متعلق ہیں ان سے متعلق نہیں۔ گو بعد قائم مقام ہو جانے اجزاء متعلقہ کے وہی اغراض جو اجزاء متعلقہ سے متعلق تھیں ان سے متعلق ہو جاتی ہیں۔ اور جو غرض کسی اور غرض کی تحصیل کے لئے عارضی حال ہوتی ہے وہ اصلی اور اولی نہیں ہوتی عارضی اور ثانوی ہوتی ہے۔ ان وہ دوسری غرض جس کے سبب یہ غرض عارض ہوتی ہے اصلی اور اولی ہوتی ہے۔

بالجملہ خون و غذا مذکور اجزاء اعلیٰ میں سے نہیں بلکہ بمنزلہ گودام اور سامان بالائی کے ہیں۔ اور بعض اشیاء داخلہ احاطہ گوشت و پوست ایسی ہوتی ہیں کہ نہ وہ اجزاء اعلیٰ میں سے ہیں نہ اجزاء ثانویہ میں سے یعنی بدل یا تحلیل اور جبر نقصان بھی ان سے متصور نہیں اور اس سبب سے طبیعت کو ان کا واسطہ پھرنا بار معلوم ہوتا ہے اور طبیعت تا بقدر اور ان کے اخراج کی تسکین رہتی ہے جیسے فضلات یعنی پاخانہ و پیشاب، تنوک، سنگ، پسینہ میل کپیل اس قسم کی چیزوں کا اجزاء کہنا مجاز و درجہ مجاز ہے۔ چنانچہ ان کو فضلہ کہنا ہی خود ان کے اجزاء نہ ہونے کی دلیل ہے۔



سوا اس قسم میں سے نطفہ ہے کیونکہ طبیعت کو اس کے اخراج کا بھی ہر دم منکر رہتا ہے۔ مگر چونکہ اصل بنیاد بدن کبھی نطفہ ہی تھا جو اس بدن سے پیدا ہوا ایک گونہ اس بدن سے مناسبت رکھتا ہے۔ گواجزاء اعلیہ میں سے نہ ہو دوسرے پانچاں پیشاب وغیرہ کے اخراج سے مقصود دفع کدورت ہے۔ اور نطفہ کے اخراج سے مطلب طبیعت تحصیل لذت ہے اور ازالہ کدورت طبیعت کو بہ نسبت تحصیل لذت کے زیادہ تر مقصود ہے اور اس سے اول مطلوب ہے اور اس وجہ سے نطفہ بہ نسبت پانچاں پیشاب وغیرہ کے دوسرے درجہ کا نطفہ ہوا اور وصف فضلہ ہونے میں گھٹا ہوا نکلا تو اطلاق اجزاء بدن اس پر چنداں مستبعد نہ ہوا جیوں کیئے کہ اگر نطفہ اجزاء والدہ ہی میں سے نہیں تو پھر اس کے اختلاط سے حرمت کیوں پیدا ہوئی۔

الغرض نطفہ کا اجزاء میں سے ہونا بہ نسبت گوشت و پوست کے مجاز ہے۔ اور حضرت خواء کا بدن بہ شہادت احادیث حضرت آدم کی بائیں پسلی سے بنا جو اجزاء اعلیہ میں سے ہے اگرچہ احتمال ضعیف ایک یہ بھی ہے کہ وہاں پسلی ہی خرج ہوئی ہو۔ مگر جس صورت میں مخرج اصلی موجود ہو تو پھر پسلی کی جانب مخرج ہونے کا احتمال غایت درجہ کو مستبعد ہے۔ بہر حال ایک تو مقوم بدن حضرت خواء اجزاء اعلیہ بدن حضرت آدم علیہ السلام کے ہوئے اور یہ بھی نہ ہو تو حضرت خواء میں سوا اجزاء آدم علیہ السلام کے کسی اور اجزاء کا اختلاط نہ تھا اور سوا ان کے اوردول میں یہ دونوں امر مفقود ہیں اور بحکم تقریر گذشتہ مدار حرمت اختلاط اجزاء اور تقویم وجود مذکور پر ہے تو اس صورت میں سبب حرمت حضرت خواء میں اور حضرت آدم علیہ السلام میں اس سے زیادہ قوی ہو گا جو بائیں اور اولاد اور ان کے ماں باپ کے ہوتا ہے پھر باوجود اس کے جو حضرت خواء حضرت آدم علیہ السلام کے لئے حلال ہوئیں۔ بلکہ خاص اسی لئے پیدا کی گئیں تو بحر مصلحت تو والد و تناسل اور کیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ یہ مصلحت ان اسباب حرمت سے قوی ہے جو اس کا اثر ان کی تاثیر پر غالب آیا اور اس کا کہا ہوا اور ان کا کہا نہ ہوا۔ علیٰ ہذا التقیاس حضرت آدم علیہ السلام کے پسران حقیقی اور دختران کے باہم جو نکاح جائز ہوا تو باوجود اس کے سبب حرمت امی اخوت قطعاً موجود تھا بحر مصلحت مذکورہ کے اور کیا سبب اور کون سا باعث جواد تھا۔

سوجب یہ بات ٹھہری کہ در صورت تعارض مصلحت مذکورہ ہی اسباب حرمت پر غالب آئے گی تو رشتہ روحانی میں بھی یہی ہو گا۔ مصلحت مذکورہ کی رعایت کریں گے اور اسباب حرمت کے نہ سنیں گے۔ تو اب اگر ہم فرض بھی کریں کہ مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات بوجہ

ابوت و نبوت روحانی سبب حرمت موجود تھا علیٰ ہذا القیاس تمام مومنین و مومنات من وجہ سبب ایک دوسرے کے حقیقی بھائی بہن ہیں، ایک دوسرے پر حرام ہیں۔ یہ رشتہ جیسا اوپر مذکور ہوا اگر موجب علت ازدواج نہیں تو کچھ نقصان نہیں مصلحت مذکورہ رشتہ مذکورہ کی معارض ہے کیونکہ اس رشتہ کی رعایت کیجئے تو پھر نکاح کے واسطے کون آئے جو توالد و تناسل کی نوبت آئے اس سبب سے باوجود اس سبب حرمت کے حکیم مطلق اور حاکم علی الاطلاق نے اجازت عام صادر فرمائی ورنہ پھر ترجیح بلا مرجح تھی کیونکہ اس رشتہ میں چنانچہ اوپر گذرا سبب متساوی الاقدام ہیں ترجیح کی کوئی صورت ہی نہیں۔ ہاں فرق قرب و بُعد ہوتا تو مثل رشتہ جہانی ایک دوسرے پر ترجیح دے سکتے۔

الفرض اول تو رشتہ روحانی اور رشتہ جہانی میں فرق زین و آسمان ہے۔ ثانی اگر مقتضی حرمت ہے تو اول مقتضی علت ہے۔ چنانچہ بعد ملاحظہ تقریر گذشتہ ان شاء اللہ تعالیٰ نہ رہے گا، پھر در باب حرمت قیاس کے کیا منی۔ دوسرے اگر قیاس بھی کیجئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازدواج کے معاملہ کو تو حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حواء کے معاملہ پر قیاس کیجئے، اور مومنین و مومنات کے قصے کو ازدواج پیران و دختران حضرت آدم پر مطابق کیجئے کیونکہ جیسے مصلحت و سبب حرمت وہاں متعارض ہیں یہاں بھی متعارض ہیں بخلاف دیگر برادران و ہمیشہ گان جہانی کے کہ وہاں فقط سبب حرمت تنہا کا گذرا ہے مصلحت مذکورہ اس کے معارض اور درپے کارزار نہیں۔

الحمد للہ والمنتہ کہ آج اثبات حیات اور توجیسہ و تفریع خصائص نکاح جناب سرور کائنات علیہ علیہ افضل الصلوٰات والتسلیمات اور دفع شکوک و ادہام تقریر اثبات حیات سے فراغت پائی۔

واخردعوٰنا ان الحمد للہ

رب العالمین والصلوة والسلام

علیٰ رسولہ سیدنا محمد و آلہ

و ازواجہ و اہل بیتہ و ذریتہ

وصحبہ و اتباعہ اجمعین

برحمتک یا ارحم الراحمین

# تاریخ کتاب آب حیات از تاج طبع شاعر نازک خیال شیریں مقال جناب منشی حبیب الدین احمد صفا سوان بہار پوری

نام آور نامہ نامی نامہ ،  
درمزه ہمشیرہ آب حیات  
سطر سطرش سرود بخوئے بہشت  
خط خط رخسار محبوب جواں  
یاسیہ خالے بروئے آفتاب  
بر رخ رنگین گل خندہ زناں  
اندرو معنی چو مہر اندر سحاب  
ہم جو نور دیدہ اندر دیدہ  
طرز گفتارش ہمہ متانہ است  
از حقائق کہ روایت می کند  
کہ ز منقولات می گوید سخن  
عقل بر اسرار او کنتہ رسد  
عاشق مست این سخن را داور رسد  
ہر زماں زماںی زندہ موبے فکر  
چاپ شد از آن آن مرد خدا  
ہو شرم از سر ہم چو ہوش مست رفت  
طبع من زماں حال خوش آمد بخوش  
حیلہ انگشت نسک سال را

چاپ شد چون این گرامی نامہ  
موجہ سرچشمہ آب حیات  
جدولش غیرت دہ جوئے بہشت  
روئے کاغذ آبروئے نیکوواں  
لفظ ادگوہر با آب و تاب  
ہر گل مضمون گل باغ جناں  
حرف خوش شاد شکن نقاب  
معنی اندر لفظ او پوشیدہ  
چونکہ بود آن مرد حق مست است  
از معارف کہ حکایت می کند  
کہ ز معقولات می گوید سخن  
فہم برگفتہ او کنتہ رسد  
ہم چنین علم کے حاشا رسد  
طبع او انقصہ دریائست ثروت  
الغرض چون این کتاب با صفا  
دیدم اورا لیک دل از دست رفت  
بعد یک ساعت چو دل آمد باہوش  
خاطر من دفعہ آن احوال را

رقم اندر بیشه اندیشه | خود جز این مارا نباشد پیشه  
کولب بحر غصه آواز داد | که بهر تشنه لب را نفع باد

تاریخ دیگر از تاریخ طبع شاعر به بدل جناب مولوی حافظ غلام رسول میران دہلی

گشت چون مطبوع زیبا نوحه آب حیات | از تصانیف محمد قاسم آن قدس سرشت  
خامه شیریں رقم از بهر سال طبع او | از پیے مرده دلال آب حیات است این نوشت

الحمد لله علی احسانه کہ این کتاب نایاب در اثبات حیات فی القبر حضرت سرور کائنات  
مفسر موجودات علیہ افضل الصلوات والتحيات، از عمدہ تصانیف حضرت راس المتکلمین  
حجت العلماء الربانین بحسب مواجہہ دانی مقرر لاثانی امام العلماء، مقدم الفضلاء  
آیہ من آیات اللہ مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمہ اللہ تصنیف تمام و تنقیح تام بہتمام

احقرانام حافظ محمد اسحاق مالک مجازی اداره تالیفات اشرفیہ  
بیرون بوٹر گیٹ ملتان بہ کتابت جدید حسن الطباع یافتہ فقط